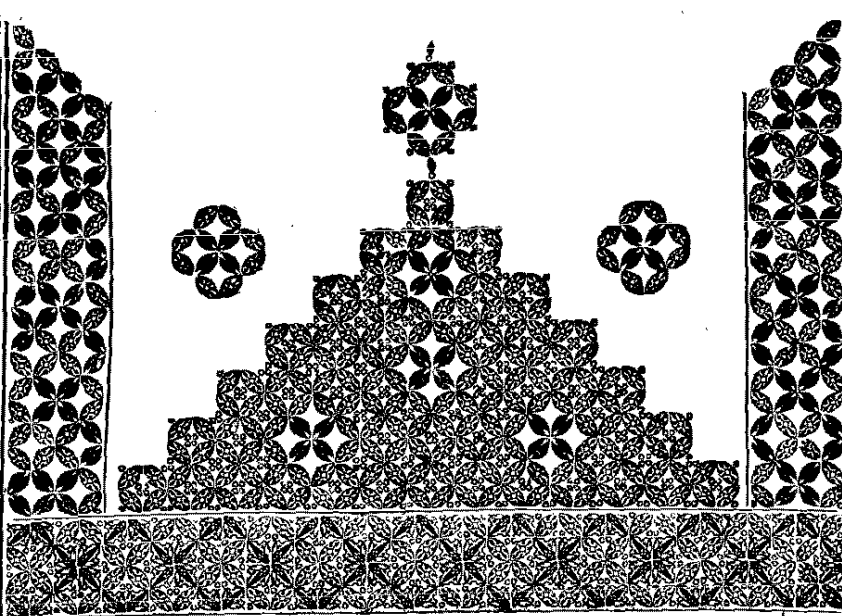


الجزء الرابع من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادي على شرح جمع الجوامع
للامام الهلي نعمدهما الله برحمته
وأسكنهم الفردوس الجنة
آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الكتاب الرابع في القياس)

(قوله حمل معلوم على معلوم) أي الحاقه به في حكمه فيه أمران الأول قال الكمال أورد عليه أن الحمل فعل الحامل إلى آخر ما أوردته وأجاب عنه بجواب صحيح في غاية الحسن للمعامل (وأقول) قد أورد عليه أيضاً أنه جعل الحمل جنساً للقياس مع أنه غير صادق عليه لأنه غيرة القياس ولا شيء من غيرة القياس بقياس وأجاب العضديان المراد بالحمل وجوب التسوية في الحكم إذا أريد بذلك إثبات الحكم لها لا ثبوت الحكم في الفرع انتهى قال المولى سعد الدين يعني ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم في الفرع ليكون غيرة القياس بل وجوب التسوية في الحكم عند قصد إثبات الحكم فيها بذلك الحمل إلى أن قال وقد ذكرنا أن قوله لا ثبوت الحكم في الفرع عطف على وجوب التسوية انتهى المقصود نقله عن الشمس الكرماني أن لفظ وجوب ساقط في بعض الفسخ وهو الصحيح انتهى وأجاب المصنف بقوله وهو أي هذا الاعتراض ضعيف لأن المراد بالحمل التسوية لا ثبوت الحكم في الفرع والتسوية نفس القياس لا ثمرته انتهى وقال قبل ذلك بعد أن ذكر أن بعضهم قال القياس إثبات حكم معلوم لمعلوم وبعضهم قال إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم ما نصه قال أي رحمه الله وإذا تأمل كل منهما وجد حد القاضى أولى منه لأن إثبات الحكم في الفرع نتيجة القياس لا عينه لأنك تقول الحق هذا بهذا فإثبات حكمه له وحقيقة الالحاق اعتقاد المساواة فأول ما يحصل في نفس القائل العلة المقتضية للمساواة ثم يفسا عنها اعتقاد المساواة والقياس هو هذا الاعتقاد والحكم مستند إليه وهو حكم المعتقد في نفسه بما اعتقده من مساواة أحد الأمرين للآخر وهو الحاقه في الجهة المذكورة وهي ثبوت ذلك الحكم أو نفيه انتهى المقصود نقله من كلامه فقديان أن الحمل والالحاق عبارة عن وجوب

(الكتاب الرابع في القياس)
من الأدلة الشرعية (وهو)
حمل معلوم على معلوم (وهو)
العلم بمعنى التصور أي الحاقه
به في حكمه (لمساواته)
مضاف للمفعول أي مساواة
الأول الثاني (في حالة)
حكمه) بأن توجد مقامها
في الأول (عند الحامل)
وهو المجتهد

المساواة كما تقدم عن العضد أو عن المساواة كما تقدم عن الكرماني والمصنف أو عن اعتقاد
 المساواة كما تقدم عن والد المصنف وإن غرته والمستدل به عليه هو ثبوت الحكم في القرع وأهل
 المراد بالحكم هنا المحكوم به وهو الحمول كالندب بالنسبة للوزن لا النسبة التامة كثبوت
 الندب للوزن إذ لا يناسب وصف هذا الثبوت بالثبوت وأما فعل المجهت الذي ذكره السكال
 في الإراد والجواب فيحتمل أن يراد به توجه النفس إلى ملاحظة حكم الأصل وعلمه ووجودها
 في القرع وملاحظة مقتضى ذلك من المساواة في الحكم فإن التوجه والملاحظة حاصلان
 للقائس وهما فعلا له ويحتمل أن يراد به التسوية أو اعتقاد التسوية كما تقدم تفسير العضد
 الحمل بذلك فليست أم لا يقال لا يصح الحمل في عبارة المصنف على وجوب التسوية ولا على التسوية
 ولا على اعتقاد التسوية لأجل قوله للمساواة أنه أذيصير المعنى وجوب التسوية لأجل المساواة
 وكذا الباقي ولا يخفى ما فيه لأننا نقول متعلق التسوية والمساواة مختلف لأن التسوية في الحكم
 والمساواة في علم الحكم فلا إشكال في صحة الحمل على أحد المذكورات والله أعلم وإذا علمت
 جميع ذلك علمت اندفاع قول شيخنا الشهاب في قول الشارح أي الخافق به مانصه قد يقال هذا
 الخافق هو نفس اثبات الحكم فكيف يجعل دليلا عليه وأيضا الخافق حال الملحق لأنفس
 الدليل انتهى * الأمر الثاني قال المولى سعد الدين وأعلم أن القياس وإن كان من أدلة الأحكام
 مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعاريفه واستعمالاته مني عن كونه فعل المجهت فتعريفه
 بنفس المساواة محل نظر ولهذا يعبر عنه الشارح بما حصلت فيه المساواة اهـ (قوله وفاق نفس
 الأمر أولا) قال شيخنا الشهاب لو قال وافتت كان أجلى انتهى وأقول (قوله وان
 خص بالصحيح حذف الأخير) أقول هذا على مذهب غير المصوبة أما على مذهبهم فالصحيح هو
 ما حصلت فيه المساواة عند المجهت وسواء ثبتت في نفس الأمر أولا قال العضد وأعلم أن المراد
 بالمساواة المذكورة المساواة في نفس الأمر فيخص أي الحسد بالقياس الصحيح هذا عند من
 ثبتت بالامساواة فيه في نفس الأمر قياسا فاسدا وأما المصوبة وهم القائلون بأن كل مجتهد
 مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجهت وسواء ثبتت في نفس الأمر
 أولا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع فإنه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع بحكم
 لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الأول صحيحا وإن زال صحته بخلاف الخطأ
 فإنهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته إلى زمان ظهور غلطه بل مما كان
 فاسدا وتبين فساده فإذا لا تشترط المصوبة المساواة إلا في نظر المجهت فحفظهم أن يقولوا هو
 مساواة فرع لأصل في نظر المجهت هذا أي المذكور في الحديث للمصوبة وغيرهم إذا حددنا
 القياس الصحيح ولو أوردنا دخول القياس الفاسد معه في الحد لم تشترط المساواة إلا في نفس الأمر
 ولا في نظر المجهت ودوننا بدلها أنه تشبيه فرع بالأصل لأنه قد يكون مطابقا لحصول التشبيه وقد
 لا يكون لعدم وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه انتهى (قوله وان خص المحدود) قال
 السكال أولى من قول غيره من الشارحين وإن خص التعريف بالقياس الصحيح لأن مرجع
 الضمير على هذا مأخوذ من قوة الكلام وعلى ما حل عليه الشارح هو القياس المحدث عنه على
 ما هو الغالب في مرجع الضمير انتهى لا يقال أي ولأنه ينبغي تغيير الخصوص والخصوص
 به وهو على ما قاله الشارح أظهر منه على ما قاله الشارح لأن الخصوص عليه التعريف

في هامش بعض النسخ هنا
 يباين بخطه بعد وأقول

وافق ما في نفس الأمر أم لا
 بأن ظهر غلطه فتناول الحد
 القياس الفاسد كالصحيح
 (وان خص) المحدود
 (بالصحيح) أي قصر عليه
 (حذف) من الحد (الأخير)
 وهو عند الحامل فلا يتناول
 حقيقته إلا الصحيح لأنصرف
 المساواة المطلقة إلى ما في
 نفس الأمر

والخصوص به التعريف الصحيح ويتوجه عليه انه أن أريد بالخصوص التعريف مطلقا لم يصح
أو التعريف الصحيح لزم اتحاد الخصوص والخصوص به ويحتاج الى الجواب كان يقال المراد
بالخصوص التعريف المراد لانا نقول هذا كله جار على ما قاله الشارح أيضا لان المراد عليه وان
خص المحدود الذي هو القياس بالصحيح من القياس فليست له ثم أقول قد يمنع انه على ما قال
الشارح يكون المرجع مأخوذا من قوة الكلام وما المانع أن يكون المرجع التعريف المذكور
بقوله جل معلوم الخ وكأنه قال وان أريد تخصيص هذا التعريف بالصحيح حذف منه القيد
الاخر فليست له (قوله والفساد قبل ظهور فساد معمول به كالصحيح) أقول فيه أمران الأول
يحتمل أن يكون الغرض من هذا الكلام دفع توهم نشأ من المقام فانه لما قررناه يعتبر في القياس
الصحيح المساواة بحسب نفس الامر كان مظنة أن يتوهم انه لا يجوز العمل بالقياس حتى يتحقق
صحته يتحقق المساواة في نفس الامر فينبغي ان يكون في العمل ظن صحته ويحتمل أن يكون
الغرض منه بيان انه من افراد الصحيح ظاهرا دفع التوهم بخروجه عنه على هذا التقدير وهو
ما فهمه شيخنا الشهاب حيث قال قوله معمول به أي فهو صحيح في الظاهر فلا اعتراض به انتهى
(وأقول) فيه نظر ظاهر اذ لا وجه للجزم بانه من افراد الصحيح مع احتمال انه ليس منها بل هو من
افراد الصحيح احتمالا بمعنى انه يحتمل أن يكون من افراد بان يتحقق المساواة بحسب نفس الامر
والتعريف يتناولونه حيث لا يتناولونه فلا اعتراض به كانه يحتمل أن لا يكون من افراد بان لا يتحقق
ما ذكره والتعريف حيث لا يتناولونه فلا اعتراض به فالجواب انه يجب العمل به وانه من افراد
الصحيح على وجه الاحتمال دون الجزم لا يقال بل على وجه الجزم لان المراد المساواة في نفس
الامر في ظن المجتهد لانا نقول فيرجع التعريف حيث لا يتناولونه الى التعريف المذكور وفيه ذلك القيد
لان معنى المساواة عند المجتهد المساواة في نفس الامر فتأمل وانما المراد مع حذفه هو المساواة
في نفس الامر فليست له ثم رأيت السكالك أشار الى ان الغرض من هذا الكلام توجيه ادخال
الفساد المذكور مع الصحيح في التعريف أولا وقد ينظر فيه بان الفساد المعلوم الفساد ابتداء
داخل في التعريف أولا أيضا مع انه غير معمول به مطلقا كالصحيح فلو كان ادخال ذلك لكونه
معمولا به كالصحيح لم يصح ادخال هذا فليست له الثاني ظاهرا انه بعد ظهور فساد لا ينقض
ما مضى من العمل به لكن يتحسسه ان صدر عن مجتهد تفصيل يعلم بما يأتي في محبت تفسير
الاجتهاد فان صدر من غيره كقولنا قاس على أصل لعامة ثم تبين فساد قياسه اتجه نقض ما مضى
فليست له (قوله وهو حجة في الامور الدينية) قال شيخنا الشهاب قد يخالف قوله السابق من
الدالة الشرعية الا أن يقال كونه من الدالة الشرعية لا ينافي أن يكون في غير الشرعية انتهى
(وأقول) بين الشارح بقوله أولا من الدالة الشرعية ان المقصود بالذات من عقد الكتاب بيان
القياس الشرعي لانه المبحوث عنه بالذات في الفن وهذا لا ينافي البحث عن غيره زيادة للقائدة
للمناسبة بينهما (قوله كلالونية) أي بان يقاس أحد شيئين على آخر فيما علم له من افادته دفع
المرض الخصوص مثلا لمساواة له في المعنى الذي يسيبه افاد ذلك المانع ووجه كون القياس
في نحو الادوية قياسا في الامور الدينية انه ليس المطلوب به حكم شرعي بل ثبوت نفع هذا الشيء
لذلك المرض مثلا وذلك أمر دينوي (قوله قال الامام اتفاقا) نقل بالمعنى فان عبارته في الحصول
فان كان في الامور الدينية فقد اتفقوا على انه حجة انتهى ثم قد يشكى الاتفاق بتوجيه

والفساد قبل ظهور فساد
معمول به كالصحيح (وهو)
أي القياس (حجة في الامور
الدينية) كلالونية (قال
الامام) الرازي (اتفاقا)
أسنده اليه ليبراً من عهده
(وأما غيرها) كالشرعية
(فمنعه قوم) فيه (عقلا)
قالوا لانه طريق لا يؤمن فيه
انطفا والعقل مانع من
سلوك ذلك قلنا

يعني انه مرجح لتركه لانه محتمل له وكيف يجعله اذا ظن الصواب فيه (و) منعه (ابن حزم شرعا) قال لان النصوص تستوجب جميع الحوادث بالاسماء الغريبة من غير احتياج الى استنباط وقياس قلنا لان ذلك (و) منع (داود غير الجلي) منه بخلاف الجلي الصادق بقياس الاولى والمساوي كما يعلم مما سألني واقتصر في شرح المختصر هـ على انه لا ينكر قياس الاولى وهو ما يكون

ثبوت الحكم فيه في الفرع
أولى منه في الأصل كاساقه
(و) منعه (ابو حنيفة في
الحدود والصفقات
والرخص والتقديرات) قال
لانها لا يدرك المعنى فيها
وأجيب بأنه يدرك في بعضها
فيجوز فيه القياس كقياس
النباش على السارق في
وجوب القطع بجماع أخذ
مال الغريم من حر فحقيقة
وقياس القاتل عدا على
القاتل خطأ في وجوب
الكفارة بجماع القتل بغير
حق وقياس غير الجرح عليه
في جواز الاستعانة به الذي
هو رخصة بجماع الجهاد
الظاهر القاطع وأخرج أبو
حنيفة ذلك عن القياس
بكونه في معنى الجرح ومما
دلالة النص وهو لا يخرج
بذلك عنه وقياس نفقة
الزوجة على الكفارة
في تقديرها على الموسر عدين
كافي فدية الحج والمصرع
كافي كفارة الوفاق بجماع
ان كلا منهما مال يجب
بالشرع ويستقر في الذمة
وأصل التفاوت من قوله
تعالى ليعتق ذوسعة من
سعة الآية (و) منعه (ابن
عبدان ما لم يضطر اليه)
بوقوع حادثه لم يوجد نص

المخالف في غير الديونية الآتي (قوله يعني انه مرجح لتركه) قال شيخنا الشهاب أي حيث لم يظن
الصواب في سلوكه انتهى وقد أوضح الكمال هذا المقام (قوله قال لان النصوص تستوجب الخ)
فيه أمران الأول ان هذا الدليل لا يقيد المنع بل عدم الاحتياج الآن يقال اذا لم يحتج اليه كان
عبثا والعقل يمنع عن العبث ويحجب بمنع انه عبث فان فائدة التأكيد ترجيح به عند المعارضة
الثاني قال شيخنا الشهاب ربما يقال قضية دليله هذا ان يذهب الى منع الاجماع أيضا وقد يفرق
انتهى (أقول) الفرق أقرب (قوله بالاسماء الغريبة) ينبغي أن يراد بالاسماء الغريبة الكلمات
الغريبة لا مقابل الأفعال والحروف كما في قوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها (قوله قلنا لان سلم
ذلك) أي ولو سلم لبطل على المنع بل على عدم الاحتياج ولو سلم فهو معارض بما هو أدرج منه وهو
الأدلة الظاهرة في الجواز فتأمل (قوله ومنع داود) قال شيخنا الشهاب أي شرعا فيما يظهر
انتهى (قوله ومنعه أبو حنيفة) أقول كان وجه عدم التقييد بقوله عقلا أو شرعا كما في الذي
قبله ان دليله لا يقيد واحد منهم ما لم يمكن ان يقيد بكونه عقلا لغيره واذا منع عقلا لغيره منع
شرعا لذلك فلتأمل (قوله والرخص) قال شيخ الاسلام كالكال نحن وان وافقناه في الرخص
لانطلق ذلك فيما يلزم بغيره بما اذا لم يدرك المعنى فيها كما يعلم من الجواب انتهى ومنه تعلم ان ما يقع
في كتب الفروع وفي لسان أربابها من أن الرخص يقتصر فيها على مورد النص ممنوع على
إطلاقه فتعظن له (قوله وأخرج أبو حنيفة ذلك) أي غير الجرح وقوله ومما أي اعطاء غير الجرح
حكم الجرح دلالة النص قال شيخ الاسلام كغيره هي المنع عنه عندنا فهو الموافقة بقسميه
الاولى والمساوي انتهى (وأقول) قد تقدم في أوائل الكتاب خلاف في أن الدلالة على الموافقة
لفظية أو قياسية ونقل المصنف عن الشافعي وامام الحرمين والامام الرازي انها قياسية أي
يطبق في القياس الاولى والمساوي ونقله عن الغزالي والامام من قائل انها لفظية انها فهمت
من السياق والقرائن وانها مجازية من إطلاق الاختصاص على الاعمال وعن غيرهم ما منهم انه نقل اللفظ
لها عرفا فالدلالة على ما ينطوق لا مفهوم وبن الشارح ثم ان كثير من العلماء على ان الموافقة
مفهوم لا منطوق ولا قياس كما هو ظاهر صدر كلام المصنف انتهى فقول الشارح وهو لا يخرج
بذلك عنه ظاهر على انها قياسية (قوله وأصل التفاوت) أي فالنائب بالقياس بمجرد التقدير
(قوله ومنعه ابن عبدان) أقول ان أراد عقلا فقصه ما تقدم على كلام ابن حزم أو شرعا فقصه
نظر (قوله فيما اذا وقعت) قال شيخنا الشهاب لا ان تقول قوله فيما استدل كالكاف
في قوله كذلك الآتي أيضا (قوله بخلاف ما لم يقع الخ) أقول لم يقل وبخلاف ما وجد فيه نص
كما هو ظاهر محترز قوله لم يوجد نص فيها كأنه لان ما وجد فيه نص لا يدخله القياس لكن هذا
محل خلاف كبير ونقل المصنف في شرح المختصر ان الاكثر على الجواز فلتأمل (قوله وقوم
في الأسباب والشروط والموانع) أقول فيه أمران الأول صورة القياس في الشروط ان يشترط
شي في أمر فيلحق بذلك الشيء آخر في كونه شرطا لذلك الامر فيقول الحال الى ان الشرط أحد
الامرين ويظهر بالقياس ان النص على اشتراط الشيء الاول لكونه ماصداق الشرط لا لكونه
بعينه هو الشرط وهكذا في الباقي فتأمل ذلك لتعرف ان التصور بذلك هو المطابق للدليل الذي

فيما يجوز القياس فيها للعلامة اليه بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس فيه لانتفاء فائدة قلنا فأنذره العمل به فما اذا
وقعت تلك المسئلة (و) منعه (قوم في الأسباب والشروط والموانع) قالوا لان القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك

أذ يكون المعنى المشترك بينهما وبين المقيس عليه هو السبب والشرط والمانع لأخصوص المقيس عليه أو المقيس فأجيب بأن القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو عليه لها يكون علته لما ترتب عليها من السبب قياس اللواط على الزنا يجمع ابلح فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً ٦ (و) منعه (قوم في أصول العبادات) فنقول أجاز الصلاة بالإيماء المقيسة على

أورده الشارح وأما تصويره بقياس اشتراط نية الوضوء على اشتراط نية التيمم كما قاله الكمال فينا في ذلك الدليل إذا القياس فيها على هذا التقدير لا يخرجها عن أن تكون شر وطامناً ولا تقتضي أن يكون المعنى المشترك هو الشرط مثلاً وهذا في غاية الوضوح بما دق تأمل في الثاني قال شيخنا الشهاب لو ساق هذا عقب قول أبي حنيفة رضي الله عنه كان أنسب انتهى (قوله) أذ يكون المعنى المشترك بينهما الخ قال شيخنا الشهاب لو قال أذ يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك الخ كان أجلى وكان قوله لأخصوص منصوباً عطفاً على خبر كان وأما في عبارته فهو مرفوع عطفاً على اسمها ولا يصح نصبه عطفاً على خبره فانفساد المعنى وذلك لأن مراد هؤلاء القوم بتعديل المنع باستلزام القياس في السببية وما عطف عليها عن خصوص المقيس والمقيس عليه لأن في المعنى المشترك عنه أي عن خصوص ما ذكر انتهى (قوله في أصول العبادات) أقول كان المراد بها أعظم العبادات وأدخلها في التعبد كالصلاة بخلاف نحو الكفارات (قوله وما يتعلق بها) أقول كأنه إشارة إلى أن المراد بالقياس في أصول العبادات أعم من القياس في نفسها أو فيما يتعلق بها كالأيمان في المثال وفيه تصحيح للمثال وتطبيق لهذا القول عليه (قوله أذ المريد نص على وفقه) قال شيخنا الشهاب مفهوماً جازعاً عند الورد وقد يشكك بمسابق من أن شرط القياس أن لا يكون دليل أصلاً شامل للفرع انتهى (وأقول) لا إشكال لأن الشرط المذكور فيه خلاف قوى حتى نقل المصنف في شرح المختصر عن الأكثر جواز القياس مع ثبوت حكم الفرع بالنص ونقل المنع عن بعضهم وحينئذ فيجوز أن التقيد لأنه محل المتفق عليه عند مجوزي القياس وعند التقيد يجري فيه الخلاف ويحتمل أنه مبنى على عدم اشتراط الشرط المذكور خصوصاً والمسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وهذا القيد في كلامه وله من لا يشترط ذلك وبالجملة فنقل ما قاله بقامه هو الاحتياط فلا وجه للوقف فيه (قوله) كضمان الدرك قال شيخنا الشهاب كان يقاس على ضمان الواجب في الجواز يجمع الحاجة إلى كل منهما ووجه المنع الاستغناء عنه بعموم الحاجة وإيضاً فلا يكون القياس من حيث هو يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب وحينئذ فالمثال مطابق ولا حاجة إلى ما تكلفه الشارح وتعليل المنع بهاتين العلتين لا يضرب فيه كون مقتضى الأولى الجواز والثانية المنع انتهى (وأقول) هذا الاعتراض غير متوجه على الشارح لأنه إنما جعل المثال على المعنى الذي قررته حتى لزم عدم المطابقة لأن ذلك هو الموافق لما ذكره ابن الوكيل الذي أخذ منه المصنف المسئلة الأخرى إلى قول الشارح ذكره كاتبة قدم فإن معناه كما لا يخفى أنه قال القياس يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب الخ بخلاف المعنى الذي جعل عليه شيخنا المثال فإنه يخالفه فالجمل عليه فيه ما قبله لأنه حمل للكلام على خلاف مراد قائله فان تكلفه الشارح محتاج إليه بالنظر لما قد قل هذا الكلام فلا يحذور نفسه على أنه لا كبير تكلف فيه كما لا يخفى على المتأمل وإذا تأملت ما قرره الشارح في هذا المقام ظهر لك أن الكوراني لم يزد في قوله ما نصه ومثال ذلك بضمان الدرك غير صحيح لأنه ليس من القياس الحاسي في شيء بل هو مستثنى من القياس للضرورة انتهى على أخذه اعتراض الشارح وتركه جوابه (قوله الآن يفسر قوله الحاسي بما تدعو الحاجة إليه أو إلى خلافه) فإن المسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وقد قال قاعدة القياس الجزئي أذ المريد من الذي صلى الله عليه وسلم بيان على وفقه مع عموم الحاجة إليه في زمانه أو عموم الحاجة إلى

صلاة القاعد بجماع العجز قالوا لأن الدواعي تنوهر على نقل أصول العبادات وما يتعلق بها وعدم نقل الصلاة بالإيماء التي هي من ذلك يدل على عدم جوازها فلا يثبت جوازها بالقياس ودفع ذلك بمنعه ظاهر (و) منع (قوم) القياس (الجزئي الحاسي) أي الذي تدعو الحاجة إلى مقتضاه (أذ المريد نص على وفقه) في مقتضاه (كضمان الدرك) وهو ضمان الثمن للمشتري أن يخرج المبيع مستحقاً القياس يقتضي منعه لأنه ضمان ما لم يجب وعليه ابن مريج والأصح صحة لعموم الحاجة إليه لمعاملته الغرباء وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقاً والمثال غير مطابق فإن الحاجة داعية فيه إلى خلاف القياس الآن يفسر قوله الحاسي بما تدعو الحاجة إليه أو إلى خلافه فإن المسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وقد قال قاعدة القياس الجزئي أذ المريد من الذي صلى الله عليه وسلم بيان على وفقه مع عموم الحاجة إليه في زمانه أو عموم الحاجة إلى

خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف وذكره صوراً منها ضمان الدرك ذكره كاتبة قدم وهو مثال للشق الثاني من قال المسئلة ومنها وهو مثال لأدول صلاة الإنسان على من مات من المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها وغسلوا وكفنوا في ذلك اليوم

عليهم ولم يرد من النبي بيان ذلك ووجه منع القياس في الشق الاول الاستغناء عنه

بعموم الحاجة وفي الثاني

معارضة عموم الحاجة له

والجيز في الاول قال لا مانع

من ضم دليل الى آخر وفي

الثاني قدم القياس على

عموم الحاجة (و) منع

(آخرون) القياس (في

العقليات) قالوا الاستغناء عنها

بالعقل ومن أجاز قال

لا مانع من ضم دليل الى آخر

مثال ذلك قياس الباري

تعالى على خلقه في انه يرى

بجماع الوجود اذ هو له

الرؤية (و) منعه (آخرون

في النبي الاصيل) أي بقاء

الشيء على ما كان قبل ورود

الشرع بأن يقتضي الحكم فيه

لا تنافي مع ما كان لم يجرده

المجتهد بعد البحث عنه فاذا

وجد شيئ يشبه ذلك لاحكم

فيه قيل لا يقاس على ذلك

للاستغناء عن القياس بالنبي

الاصيل وقيل يقاس اذ لا

مانع من ضم دليل الى آخر

(وقد قدم قياس اللغة)

في مجتهدي لان ذكره هناك

أنسب من ذكر معظمهم له

هنا وبه عليه لثلاثين انه

أغفل (والصحيح) ان القياس

(حجة) لعمل كثير من الصحابة

به متكررا شائعا مع سكوت

الباقين الذي هو في مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة واقوله تعالى فاعبروا

قال الكمال يقال لو فسر بذلك أيضا لم يستقم التمثيل لبعضهم الدرك فان مقتضى المذهب منع القياس فيه أي منع قياسه على ضمان غيره من الديون المدومة فيكون باطلا لان المذهب صحته فكيف يعمل منع القياس فيه من جواز قلة أمل انتهى (وأقول) هذا اعتراض غير مستقيم أما أولان تطابق ما في الاصول وما في الفروع في الترتيب غير لازم فكثيرا ما يتضادان فيه كما لا يخفى وأما ثانيا فلان التمثيل بضمنان الدرك لهذه القاعدة لكونه من افراده فانه يصدق بضمها به ايضا كما لا يخفى في جميع خروجها عن حكمها الدليل خاص اقتضى خروجها عن حكمها وهذا في غاية الوضوح على انه يمكن أن يكون التمثيل به مبنيا على القول بطلانه فانه محل خلاف كما هو معلوم من محله وأشار اليه الشارح هنا قوله القياس يقتضي جوازها أي القياس على جواز الصلوة على الغائب المعين (قوله وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له) حاصله أن ضمان الدرك تعارض فيه امران قياسه على ضمان بقية الديون المدومة فيمتنع وهذا هو جواز القياس فيه الذي اقتضاه كلام المصنف حيث ضعف المنع والثاني ملاحظة عموم الحاجة له فيحكم بجوازه ولا يقاس بضمنان بقية الديون المدومة وهذا هو منع القياس فيه الذي حكاه المصنف بقوله ومنع قوم في هذه المسئلة (قوله وآخرون في العقليات وآخرون في النبي الاصيل) أقول قضية تضعيفه هذين القولين أن يكون الصحيح عنده جواز القياس وجبته في كل من العقليات والنبي الاصيل اذ لا مانع من ضم دليل الى آخر حينئذ يرد عليه انه هلا أجاز في الشرعيات اذا كان حكم الفرع منصوفا أو كان دليل الاصل شاملا له يعني هذا التوجيه وهو انه لا مانع من ضم دليل الى آخر مع انه منع ذلك في هذا الكتاب كما يأتي في فواجه الفرق بينهما على طريقته فيه فليتأمل (قوله في النبي الاصيل) أي في ذي النبي الاصيل أي فيما انتق الحكم عنه بالبراءة الاصلية (قوله انه أغفله) قال شيخنا الشهاب المراد نسبة لكن في الصحاح أغفلت الشيء اذا تركته عن ذكره منك وتغافلت عنه انتهى ولا يصلح هذا انتهى (وأقول) لا مانع من صلاحته بناء على ان المراد ذلك لا يظن بواسطة تركه في هذا المصل الذي هو مظنة في المشهور انه تركه من الكتاب رأسا فليتأمل (قوله والصحيح ان القياس حجة) أي على المجتهد ومقلديه (قوله لعمل كثير من الصحابة الخ) أقول ذكر دليلين على جبته وعلى كل منهما اعتراضات مبسطة مع أجوبتهافي المنهاج والمختصر وشرحهما كاصليهما متعينهما اجتمع افاقا لم اعتبر في الاول كلامه ودفعه التكرروا الشبوع وكون السكوت عليه من الاصول العامة مع ان هذا الاجماع سكوتي والاجماع السكوتي لا يتوقف على هذه الامور كما علم من ضابطه المار في مجته قات يحتمل انه انما اعتبر هذه الزيادة تقوية لظنية هذا الاجماع لا لتوقف الاحتجاج به عليها لان المقصود من هذه العمل لا الاعتقاد والعمل بما يكتفي فيه الظن ويحتمل انه انما اعتبرها ليكون هذا الاجماع قطعيا وهذا قال المولى سعد الدين ولما كان اجماعا سكوتيا وهو ظني لا قطعي دفعه بان مثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لقضاء العادة قطعيا بان السكوت على مثل هذا الاصل الكل الدائم لا يكون الا عن وفاق انتهى وذلك لان هذه المسئلة قطعية كما في المختصر وشرحه ولا بد فيها من دليل قطعي لكن لا يخفى ان مجرد ما ذكر لا يفي في القطعية بل لا بد فيها من ثبوت عمل الكثير على الوجه المذكور تواترا وقديين في المختصر وشرحه انه متواتر تواترا معنويا وبعبارة

الباقين الذي هو في مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة واقوله تعالى فاعبروا

المختصر مسئلة يجوز التعبد بالقياس خلافا للشبهة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وأبو
الحسين يجب عقلا ثم قال القائلون بالجواز قائلون بالوقوع الا داود وابنه والقاشاني والنهراني
والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعي خلافا لابن الحسين لنا ما ثبت بالتواتر عن جمع كثير من
الصحابه رضى الله عنهم من العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل احوال العادة
تقضى بأن مثل ذلك لا يكون الا باقاطع وأيضا تكبر وشاع ولم ينكر والعادة تقضى بأن السكوت
في مثله وفاق انتهى وفي شرحه للاصفهاني واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل معني قطعي
بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضى الله عنهم العمل بالقياس عند عدم
النص وان كانت تفاصيل ما نقل اليها من العمل بالقياس احوال العادة لا يمنع تواتر القدر المشترك
بين التفاصيل وهو العمل به في الجملة والعادة تقضى بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على
العمل بها هو أصل لا يكون الا باقاطع دال على العمل به الثاني انه تكرر عمل أكثر الصحابة رضى
الله عنهم بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد والعادة تقضى بأن سكوت
الباقين من الصحابة في مثل ذلك لا يكون الا للموافقة فيكون الاجماع القطعي حاصلا على أن
القياس يعتد به انتهى وليس في الوجه الاول كما قال صاحب الجوهر القريداء وقوع اجماع
لا سكوت ولا قول (قوله الا في العادية والخلقية) فان قلت هذا يعني عنه ما بعده لشموله
وذلك لان المقصود بما بعده الاشارة الى ان القياس لا يجري في كل الاحكام لان منها ما لا يدرك
معناه بل انما يجري فيما يدرك معناه منها والعادية والخلقية مما لا يدرك معناه فيكون استثناءها
دخلا في استثناء ما بعده ويكون استثناء ما بعده من استثناء ما قبلت اجاب عنه شيخ الاسلام
بمنع انه يعني عنه لان العادية والخلقية غير الاحكام ولو سلم شمول الاحكام لها بالتأويل فذكرها
معها البيان المقابل لهما المذكر بقوله خلافا للمعتمدين انتهى بمعناه وحاصله ان العادية
والخلقية ليست من الاحكام الشرعية فان أقل الحيز وكونه يوما وليلة مثلا ليس حكما خروجا
من الشرع فلا تشمله الاحكام التي هي الوجوب والحرمه وغيرهما ولو سلم شمولها لها بالتأويل
بأن يراد بالعادية والخلقية الاحكام المترتبة عليها كلاحكام المترتبة على كون أقل الحيز يوما
وليلة من حرمة الاستمتاع بمن رأت الدم في يوم وليلة أو يراد بالاحكام ما يشمل النسب التامة
سواء كانت مستفادة من الشرع أو من العادة والخلقة فذكرها معها الاشارة الى المخالف في كل
منهما وانه اختلف في كل منهما بخصوصه وبمذا يتدفع ما أورده الكمال من ان الجمع بينهما
كان تكرارا المنافي للاختصاص لدخول الاستثناء الاول الثاني (قوله والا في كل الاحكام) اعلم
ان المولى سعد الدين قال في هذه المسئلة أعني القياس في كل الاحكام مانصه ظاهر العبارة ان
الخلاف في جريان القياس في كل واحد من الاحكام فائتبه الشذوذ ونفاه الجمهور ولما كان
هذا مستبعدا جدا اذن الاحكام ما لا يعقل معناه أصلا فكيف يصح الخلاف في عدم جريان
القياس فيه فنقل يعني العبد الخلاف على الوجه الذي في المحصول وحاصله انه ذهب الجمهور الى
ان في الشرع جملة من الاحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة ككافي الاسباب والشروط
مثلا من غير احتياج الى تفصيل احادها وبيان امتناع القياس فيها وما سواها يحتاج الى النظر
في تفاصيله وذهب الشذوذ الى انه ليس في الشرع جل كلفا بل كل مسئلة مسئلة فهي بحيث

والاعتبار بقياس الشيء بالشيء
(الافى) الامور (العادية)
(والخلقية) أى التي ترجع
للعادة والخلق كقول
الحض أو النفاس أو الحمل
أو أكثر فلا يجوز ثبوتها
بالقياس لانها لا يدرك المعنى
فيها فيرجع فيها الى قول
الصادق وقيل يجوز لانه قد
يدرك (والافى كل الاحكام)
فلا يجوز ثبوتها بالقياس
لان منها ما لا يدرك معناه
كوجوب الدية على العاقلة
وقيل يجوز بمعنى ان كلام
الاحكام صالح لان يثبت
بالقياس

يحتاج الى النظر في انهم اهل يجري فيها القياس أم لا ثم قال والظاهر ان ما ذكره في المحصول هو
مراد القوم في هذا المقام انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلام الشارح هو ما قال السعد انه ظاهر
العبارة وانه مستبعد لكن قول الشارح بمعنى ان كلام الخ يدفع ما وجبه الاستبعاد المذكور
لانه اذا كان المراد ببيان القياس في كل واحد من الاحكام عند القائل الثاني أن كل واحد
من الاحكام صالح للقياس بان يدركه معناه فلا استبعاد فينبذ بل لا ينبغي مخالفة القائل الاول في
هذا اذ كل حكم في نفسه صالح بهذا المعنى بناء على قول الجمهور ان الاحكام التي لم يعقل معناها
لها معنى في الواقع وان كالم ندركه فان خالف القائل الاول في جريان القياس به هذا المعنى فهو
بعيد مشكل والا فالتخالف لفظي مبنى على ان التعبدية لها معنى في الواقع أولا ومن هنا يظهر عدم
احتياج القائل الثاني الى بيان أن وجوب الدية على العاقلة معقول المعنى فان معناه
الصلاحية بالمعنى الذي يكون وذلك يتحقق في وجوب الدية على العاقلة وان لم يعقل معناها فيجابه
ما ذكره بالغة في التخصيص من الاول (فان قلت) كيف تصح دعوى جوارح جريان القياس في كل
الاحكام مع انه لا بد في كل قياس من أصل مقيس عليه بنيت حكمه بغير القياس كما سيأتي فلا
يتصور جريان القياس في الكل لخروج الاصول المقدس عليها (قلت) هذا لا يرد مع قولنا ان المراد
ان كل حكم في نفسه وعلى انفراد مع قطع النظر عن غيره يقبل ذلك وانما يرد لو كان المراد ان
الاحكام جميعها يجوز ان تكون ثابتة بالقياس بحيث يجمع جميعها في ثبوتها به واعلم ان التمثيل
فيما تقدم عن المحصول للجهل التي يمنع فيها القياس بالادلة العامة من غير احتياج الى تفصيل
آحادها بالاسباب والشروط الظاهر انه لا يوافق ما اقتضاه كلام المصنف من تصحيح جريان
القياس فيها فليأمل وأن السكالك نقل عن المحصول خلاف ما تقدم نقل السعد له عنه فليأمل
مع المراجعة (قوله بان يدرك معناه) اقول حاصله ان ثبوت الشيء بالقياس يتوقف على ادراكه
معناه ولما قلنا ان يقول المحتاج الى ادراكه معناه هو المقيس عليه لا المقيس الذي ذكره وذلك لان
المراد بمعناه المعنى الذي له شرع الحكم لا مطلق المعنى اذ لا ارتباط له بالقياس كما هو ظاهر ولا
يخفى أن القياس يتوقف على ادراكه ذلك بالنسبة للمقيس عليه ليعلم ان يلحق به ما شاركه في
ذلك المعنى وانه بعد ادراكه بالنسبة اليه لا يتوقف القياس على سوى ادراكه وجود ذات ذلك
المعنى في المقيس وان لم يدركه انه شرع له الحكم فادراك المعنى بوصفه انه شرع له الحكم كما
هو المراد انما يحتاج اليه في القياس بالنسبة للمقيس عليه اللهم لا ان يريد ادراكه معناه ان
يدركه في نفسه وجود ذات المعنى الذي علم شرعية الحكم له في المقيس عليه وقد يتوجه بعد ذلك ان
التنبه على ادراك المعنى بالنسبة للمقيس عليه أهم لانه المحتاج اليه في القياس على ما تقرر
فالاعتبار على بيانه أولى من العكس الذي ارتكبه وقد يقال انما اقتصر على التعرض له في
جانب المقيس موافقة لكلام المصنف فان المستثنيات في كلامه بمعنى المقيس ويجاب بان ذلك
لا يقتضي ترك بيان ما يتوقف عليه القياس من ادراك المعنى في المقيس عليه فليأمل توجيهه
وجبه لكلامه (قوله كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين) ظاهر عبارته ان هذا الشارة الى
الاصل المقيس عليه وعلته فالمقيس عليه هو الغارم والحكم وجوب الصبر اليه
وعلة هذا الحكم اعانته فيما هو معذور فيه وقد يرد عليه أن هذه العلة لا تقتضي تخصيص

بان يدرك معناه ووجوب
الدية على العاقلة له معنى
يدرك وهو اعانة الجاني فيما
هو معذور فيه كما يعان الغارم
لاصلاح ذات البين بما
يصرف اليه من الزكاة

(والا القياس على منسوخ) فلا يجوز لاتقاء اعتبار الجامع بالنسخ وقيل يجوز لان القياس ظاهر لحكم الفرع الكمين
 ونسخ الأصل ليس بحال للفرع ١٠ (خلاصة للمعنيين) جواز القياس في المستثنيات المذكورة وقد تقدم

الاعانة بالعاقل بل قضيتهم تخصيص الاعانة بكونها من الزكاة اذ حكم الاصل هو وجوب الصرف
 من الزكاة فليتنامل (قوله والا القياس على منسوخ) قال شيخنا الشهاب هو بالنصب
 وجره كالمستثنى قبله فيفسد المعنى انتهى (وأقول) لعل في قوله كالمستثنى قبله تسميها فان
 المستثنى حقيقة فيما قبله ليس هو المجرور بل القياس فيه اذ المعنى الا القياس في الامور العادية
 الخ (قوله خلافا للمعنيين جواز القياس في المستثنيات المذكورة) قال شيخنا الشهاب لفظ
 القياس هنا مضر نظرا للمستثنى الثالث ولو قال الجواز في المستثنيات لسلم من ذلك مع الاختصار
 انتهى (وأقول) وجه ما اراد من الضرر ان المستثنى الثالث هو القياس على أصل منسوخ
 فيصير التقدير باعتبار ما ذكره هكذا خلافا للمعنيين جواز القياس في القياس على أصل منسوخ
 (ثم أقول) في هذا الاعتراض أمران الاول انه اذا كان وجه الاشكال ما ذكره فلا يتجه
 تخصيصه بالمستثنى الثالث بل بقيمة المستثنيات كذلك لان قيمة المستثنيات هي الاقيسة لان قوله
 الا في الامور العادية معناه الا القياس في الامور العادية بديل قوله في الثالث والا القياس على
 أصل منسوخ فهو مستثنى من القياس الذي تضمنه قوله والصحيح حجة أي والصحيح ان القياس
 حجة الا القياس في الامور العادية الخ اذ لو لم يكن مستثنى منه لكان مستثنى من محذوف تقديره
 والصحيح حجة في كل الامور وأوفي كل شيء الا الامور العادية الخ لكن هذا لا يصح في قوله والا
 القياس على أصل منسوخ اذ التقدير بينه وبين الصحيح ان القياس حجة في كل الامور والا
 القياس على أصل منسوخ ولا يخفى فساد هذا المعنى اقولنا القياس حجة في كل الامور والا
 القياس على أصل منسوخ لان الاستثناء حينئذ من محصل القياس فلا يصح ان يجعل منه
 القياس المذكور مع انه لا وجه ايضا على هذا التقدير لحرر المستثنى بقى فتأمله والثاني انا لانسلم
 الضرر الذي زعمه بالنظر للمستثنى الثالث بناء على تعلق قوله في المستثنيات بقوله المعنيين لان
 التقدير حينئذ خلافا للذين عموا جواز القياس في المستثنيات أي جعلوا جواز القياس عاما
 في المستثنيات شاملا لكل واحد منها واللازم حينئذ ان يكون التقدير بالنظر للثالث خلافا
 للذين عموا جواز القياس في القياس على أصل منسوخ أي جعلوا جواز القياس عاما في
 القياس المذكور وأي شاملا له وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وكان معنى اعتراضه ظنه تعلق
 في المستثنيات بجواز القياس فليتنامل (قوله بل القائفة الخ) قال شيخ الاسلام لو قال الجواز
 ان تكون القائفة بيان مدرك الحكم كان أوفق باصطلاح ذكر المستند مع ان ما عبر به هنا
 تكرر في مواضع انتهى وبعه شيخنا الشهاب فقال أحسن منه لاحتمال ان تكون القائفة
 الخ انتهى ويجاب بانه قصد المبالغة في تقرير هذه القائفة والرد على الخصم (قوله وأركانه) قال
 شيخنا الشهاب أركان الشيء أجزاؤه الداخلة فيه التي تتركب منها حقيقة وهو جديده هو بية
 قاله في العضد وغيره وقد عرفت ان القياس محل معلوم على معلوم الخ أو مساواة أمر لا يخرج الخ
 وحينئذ ذلك ان تتوقف في كون هذه الأركان أو بعضها محققا لوجود القياس خارجا انتهى
 (وأقول) أنت خير بان هذه الامور اذا تحققت تحقق القياس في الخارج أي الواقع ونفس
 الامر فلا وجه لهذا التوقف وكأنه ظن أن المراد بالخارج هنا ما يرادف الاعيان وهو وهم

فوجهه (وليس النص على
 العلة) لحكم (ولو في) جانب
 (الترك) أمر بالقياس) أي
 ليس أمرا به لافي جانب
 الفعل نحو أكرم زيد العلة
 ولا في جانب الترك نحو انحر
 جرام لاسكارها (خلافا
 للبصري) أي المحسوس في
 قوله انه أمر به في الجانبين اذ
 لا فائدة لذكر العلة الا ذلك
 حتى لو لم يرد التعبد بالقياس
 استغنى في هذه الصورة قلنا
 لانسلم انه لا فائدة الا ذلك
 بل القائفة بيان مدرك
 الحكم ليكون أوقع في
 النفس (وبالجملة) وهو قول
 أبي عبد الله البصري
 (التفصيل) أي انه أمر به
 في جانب الترك دون الفعل
 لان العلة في الترك المسندة
 وانما يحصل الغرض من
 انعدامها بالامتناع عن
 كل فرد مما صدق عليه
 العلة والعلة في الفعل
 المصلحة ويحصل الغرض
 من حصولها بفرد قلنا قوله
 عن كل فرد مما صدق عليه
 العلة ممنوع بل يكفي عن كل
 فرد مما صدق عليه الحال
 (وأركانه) أي القياس
 (أربعة) فقيس عليه
 ومقيس ومعنى مشترك
 بينهما وحكم للمقيس عليه
 يتعدى بواسطة المشترك إلى
 المقيس ولما كان

يُعرف عن الأولين منها بالاصل والفرع على خلاف في ذلك ذكره في ضمن تعدد هذه الاقوال الاول (الاصل وهو محل الحكم المشبه به) بالرفع صفة المحل أي المقدس عليه (وقيل دليله) أي دليل الحكم (وقيل حكمه) ١١ أي حكم المحل المذكور وسبب أن

ان الفرع محل المشبه وقيل حكمه ولا يتأتى فيه قول يانه دليل الحكم كيف ودليله القياس فالأول مبني على الأول والثاني مبني على الثالث وكذا على الثاني لانه اذا صح تفرع الحكم عن الحكم صح تفرعه عن دليله لاستناد الحكم اليه وكل من هذه الاقوال التي في التسمية لا يخرج عما في اللغة من أن الأصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره والأول من الاقوال فهما أقرب كما لا يخفى وليكون حكم الفرع غير حكم الأصل باعتبار المحل وان كان عنه بالحقيقة صح تفرع الأول على الثاني باعتبار ما يدل عليه ما وعلم اجتهاد به لا باعتبار ما في نفس الامر فان الأحكام قديمة ولا تفرع في القديم (ولا يشترط) في الأصل الذي يقاس عليه (دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه ولا الاتفاق على وجود العلة فيه خلافا لراعيهما) بالتسمية أي زاعم اشتراط الأول وهو عثمان البق وزاعم الثاني وهو بشر المريسي فعند الأول لا يقاس في مسائل البيع مثلا الا اذا قام دليل على جواز القياس فانه

قطعا مفتضا له (قوله كيف ودليله القياس) قال شيخنا العلامة أي والقياس لا يصح عدوه فرعاً اذا فرغ من أركان القياس ويستحيل كون الشيء ركناً من أركان نفسه ولقائل أن يقول يمكن جعله فرعاً لتفرعه عن الأصل وهو دليل حكم المشبه به ولا يعد الفرع حيث يثبت من أركان القياس انتهى (وأقول) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض كما يتبادر من سياقه فلا وجه له اذ لا يخفى أن كلام الشارح انما هو في الفرع الذي هو ركن في القياس لا في الفرع في الجملة وما ذكره انما هو تصحيح لكون القياس فرعاً في الجملة لا بقيد كونه ركناً في القياس فتأمل (قوله فالأول مبني على الأول الخ) أقول في الاختصار في البناء على ما ذكره حيث لا مانع من بناء الأول في معنى الفرع على غير الأول في معنى الأصل كالحكم والدليل فان الفرع بمعنى المحل ينشأ أي من حيث حكمه على الأصل بمعنى الحكم والدليل لا يقال هذا البناء بواسطة حكمه لانه نفسه لا تاتى قول وبناء المحل على المحل انما هو بواسطة حكمه ما أيضاً فلي تأمل (قوله فان الأحكام قديمة) قال شيخنا الشهاب هذا غفلة عما أسلفه في المقدمة من اخذ التعلق التخييري بقدا في مفهوم الحكم انتهى (وأقول) الجزم بانه غفلة لا من شأنه الا الغفلة القاحشة وذلك لجواز أن يكون ذلك كرهذا بناء على ما ذهب اليه غيره من قدم الأحكام وان ذهب هو الى عدمها وقد ذكر وقوع مثل ذلك من الأئمة ومنهم المولى سعد الدين ولم يزد المتكلمون على كلامه على الجواب عنه بمثل ما قلناه ولو صح الجزم بالغفلة في ذلك لزم الجزم بغفلة الأئمة فيما لا يخص من المواضع وهو باطل بلا شبهة غير لائق بهم قطعاً ولهذا لم يرد شيخنا العلامة مع شغبه بما قسده الشارح على قوله لعل هذا التوجيه على مذهب من يقول بتفرع الحكم عن الحكم لا يخلو عن محله لا على ما يراه المصنف والشارح من أن الحكم يعتبر في مفهومه التعلق التخييري على ما ذكره غيره من التعلق التخييري ليس بقديم انتهى وعلى هذا فتكون الحكمة في بناء الشارح على هذا القول ان الاشكال انما هو توجيه عليه مع أن هذا الكلام المذكور هنا منسوب لمن قال بقديم الأحكام أيضاً فاحتاج الى التزل الى هذا القول ليعين صحة ما ذكره بناء عليه أيضاً لعل ان المذكور هنا الاشكال فيه على التقديرين على ان اعتبار الشارح التعلق التخييري في الحكم المتعارف بين الأصوليين بالتقريب والاثبات أخرى كما قيده بذلك هناك لا ينشأ أن الحكم مطلق عنده بمعنى آخر لا يعتبر فيه التعلق التخييري اراده هنا فلي تأمل نعم هنا بحثان الأول ان السبب في انه لا تفرع في القديم هو أن التفرع يقتضي الترتب وهو اشارة للحدوث ومضاف للقدم حيث يثبت فلغائله أن يقول ان أريد أنه يقتضي الترتب بالزمان فهو عنوع ألا ترى أن العالل العقلية تفرع عنها معلولاتها مع أنه قبل انهماعها بالزمان وان أريد أنه يقتضي الترتب بحسب الرتبة فهو مسلم لكنه لا يتأتى القدم في المانع من كون التفرع هنا بحسب نفس الامر أيضاً بهذا المعنى فلي تأمل والثاني ان ما دل عليه هذا التقرير من أنه على تقدير حدوث الحكم بأن يعتبر فيه التعلق التخييري يصح التفرع فيه بحسب نفس الامر لا يظهر بناء على ان القياس مظهر لا مثبت ان أريد التفرع المقتضى للترتب الزماني فان أراد الرتبة في الجوانب في القديم فلي تأمل (قوله ولا الاتفاق على وجود العلة) أي العينة على ما يدل عليه قوله لا يتأتى بل لا بد بعد الاتفاق الخ (قوله من الاتفاق على أن علمه كذا) قال شيخ الاسلام الأوفق بكلام المصنف هنا ويقول الشارح في

وعند الثاني لا يقاس فيما اختلف في وجود العلة فيه بل لا بد بعد الاتفاق على ان حكم الأصل معلل من الاتفاق على ان علمه كذا وما لا يشترطه من دويانه لا دليل عليه (الثاني) من أركان القياس (حكم الأصل) ومن شرطه ثبوته بغير القياس

في هاهنا بعض القسح بعد
وأقول ههنا بياض ستة أسطر
وفي بعضها بخطه

قيل والاجماع) اذ لو ثبت
بالقياس كان القياس
الثاني عند اتحاد الاله لغوا
للاستغناء عنه بقياس
الفرع فيه على الاصل
في الاول وعند اختلافها
غيره فقد عدم اشتراط
الاصل والفرع فيه في علة
الحكم مثال الاول قياس
الغسل على الصلوات اشتراطا
النسبة بجماع العبادة ثم
قياس الوضوء على الغسل
فيما ذكره ولغوا للاستغناء
عنه بقياس الوضوء على
الصلوة ومثال الثاني قياس
الرتق وهو انسداد محل
الجماع على جب الذكري
فسخ النكاح بجماع قوات
الاستمتاع ثم قياس الجماع
على الرتق فيما ذكره وغير
منعقد لان قوات الاستمتاع
غير موجود فيه والقول
بانه لا يثبت حكم الاصل
بالاجماع الا ان يعلم مستنده
النص يستند القياس اليه
مردود بانه لا دليل عليه
ثم يحتمل أن يكون الاجماع
عن قياس ويدفع بان كون
حكم الاصل حيث تد
عن قياس مانع في القياس
والاصل عدم المانع

الركن الثاني وانما فرقي بين المستثنين للمناسبة المحلين أن يقول من الاتفاق على وجود العلة في
الاصل اذا ما قاله من أن علة الحكم كذا انما يناسب ذكره ثم انتهى راقول (قوله قيل
والاجماع) قال الكوراني في شرح ذلك قيل ولا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع الا ان
يعلم الاصل الذي استند عليه الاجماع وليس بشي لان الاجماع اقوى الادلة دلالة فلا وجه لذلك
القول الا أن يتوهم أن الاجماع ربما استند الى القياس وقد علم أن حكم الاصل لا يجوز أن
يكون ثابتا بالقياس والجواب ان ثبوت الحكم في المجمع عليه انما هو بالاجماع لا يستند ولو
فرض كون سننه الكتاب أو السنة وبعض الشارحين حارفي الاصر فاني بكلام لم يفهمه هو
ولا غيره قال نعم يحتمل أن يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حيث تد عن
قياس مانع في القياس والاصل عدم المانع انتهى (وأقول) أما قوله في الجواب الذي ذكره انما
هو بالاجماع لا يستند فقد تضمن دعوتين احدهما أن دليل ثبوت الحكم المجمع عليه هو الاجماع
والاخرى التخصيص بالدليل في الاجماع فاما الدعوى الاولى فيتوجه عليه فيها انه ان أراد أن
الاجماع دليل لذاته فهو ممنوع والاستدلال بقوله لان الاجماع اقوى الادلة دلالة غير صحيح
اذ لا يلزم من كونه اقوى الادلة دلالة أن يكون دليلا لذاته كما هو ظاهر وان أراد أنه دليل
باعتبار مستنده سقط جوابه واحتاج الى موافقة الشارح المحقق في الجواب وأما الدعوى
الثانية فهي باطلة قطعاً كما قطع بطلان قوله ولو فرض كون سننه الكتاب أو السنة
وكأنه نسي أو ما سمع قول الامعة في مواضع لا تخصي الدليل على كذا الكتاب والسنة واجماع
الامة مع القطع باستناد ذلك الاجماع من الامة الى ذلك الكتاب وتلك السنة ولهذا لما حكى
الركشي هذا القول مقيدا بقوله الا أن يعلم النص الذي أجبعوا الاجمله قال ولم يحكم المصنف
في سكايه هذا الوجه أي هذا القول الاستثناء لان القياس حيث تد على النص انتهى وأما
قوله وبعض الشارحين حارفي الاصر الخ فهو مما ينادى عليه بالبهتان والتقول الواضح
البطلان أو بفساد التصور ومن يد الجراف والتهور فما أحقه بقول القائل
فكم من عائب قولنا صحيحا * وأقمه من القهم السقيم

وذلك لان الذي وقع لبعض الشارحين وهو الشارح المحقق هو ما حكاه بقوله قال نعم الخ وحاصله
كما هو رأي العين سؤال من جهة ذلك القيل وجواب عنه اما السؤال فهو انه يحتمل ان يكون
الاجماع عن قياس وحكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس فلا يجوز ان يكون ثابتا
بالاجماع المستند الى القياس لان المثبت في الحقيقة هو مستند الاجماع وحاصل الجواب انه
لا أثر لهذه الاحتمال لانه من باب احتمال المانع والاصل عدمه ثم يحتمل أن يكون هذا الكلام
من الشارح على التحقيق وهو ظاهر كلامه حتى لو علم مضمون هذا الاحتمال امتنع القياس بناء
على ان الاجماع ليس دليلا لذاته بل باعتباره مستنده ويؤيد هذا الاحتمال اطلاق كثير منهم
الآمدى تعبيرهم بانه يشترط في الاصل أن لا يكون فرعاً لغيره فانه شامل لما صحبه اجماع ويحتمل
انه على التنزل يعني لو تنزلنا مع هذا القيل واعتبرنا مستند الاجماع لم يصح منع القياس عند
احتمال كون مستند الاجماع قياساً انظر الاحتمال المذكور لانه من باب احتمال المانع
والاصل عدمه وفائدة التنزل المبالغة في رد هذا القيل وهذا الماصل كما ترى لاحير فيه ولا فساد

(وكونه غير منعمده فيه بالقطع) كذا كره الغزالي لان ما تعبد فيه بالقطع انما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أى اليقين كالمعاد والقياس لا يقيد اليقين واعتراض بانه يقيد اذا علم حكم الاصل ١٣ وما هو العلة فيه ووجوده فى القرع

(و) كونه (شرعيا) استلحق (حكما) شرعيا بان كان المطلوب اثباته ذلك فان لم يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس فى العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الاصل شرعيا بمعنى أنه يكون غير شرعى ولا يستلحقه الا غير شرعى كما ان الشرعى لا يستلحقه الا شرعى واما كراهى كراهى وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس فى العقليات واللغويات كما صرحوا به زاد المصنف فيه القيد المذكور ليعبى على شرطية مع جواز القياس فيهما المرجح عنده (و) كونه غير فرع اذا لم يظهر للوسط على تقدير كونه فرعاً * فائدة * فان ظهرت جاز كونه فرعاً (وقيل) يشترط كونه غير فرع (مطلقا) والا فالعلة فى القياس ان اتحدت كان الثانى لغوا أو اختلفت كان الثانى غير منعقد كما تقدم ودفع المصنف ذلك بانه قد يظهر للوسط الذى هو القرع فى الاول والاصل فى النافى مثلا فائدة كما يقال التفاح ربوى قياسا على الزبيب

يعتبره مفهوم لكل عاقل ومعقول لكل فاضل لم يات بتقبل برده ولا معنى صحيح يصده ومن لم يجعل الله نورا فانه من نورهم الكمال وشيخ الاسلام نازعا فيها فهمه كلام الشارح من أنه اذا ثبت حكم الاصل بالاجماع اشترط أن لا يكون عن قياس والمنازعة وان كان لها التجاه فى الجملة فانما وان قلنا الدليل فى الحقيقة هو مستند الاجماع لكن حصل له منية بالاتفاق على اعتقاده امتنازيم الجاز أن يخالف حكم غيره مما يتفق له تلك المزية الا أن ما أفهمه كلام الشارح أوجه اذ لا فرق فى المعنى فيما ثبت بالقياس بين ان يعصبه اجماع أو لا اذا لم يوجد وجود فى الحالىين مع ان المنازعة فيه بذلك لا توجب اثبات الحيرة فيه وانه غير مفهوم له ولغيره كما يقوله الكوراني على أن كلام الشارح يحتمل التزل كما تقدم وعليه يرتفع النزاع رأسا ثم رأيت السيد السهمودى رد هذه المنازعة فانه نقلها عن الكمال معبرا عنه بالمشي وعقبها بقوله وفيه نظر لانه وان كان أقوى من مجرد القياس لا يفتنى عنه التعليل السابق وهو كون القياس الثانى عند اتحاد العلة لغوا وعند اختلافها غير منعقد واطلاق المصنف وغيره صحة القياس على الاصل المستند الى الاجماع محمول على ما اذا لم يعلم ان مستند الاجماع القياس جعلا بين ذلك وقوله سم ان الشرط ثبوت الاصل بغير القياس لا نأخذ من ذلك ثبوت القياس (قوله) وكونه غير منعمده فيه بالقطع الخ) فيه أمران أحدهما قال الكوراني فى شرح ذلك مانعه ومنها أى من شروط حكم الاصل كما عبر به فى صدر عبارته كون حكم الاصل معتبرا فيه القطع واليقين فلا يمكن الالحاق به لان القياس لا يقيد القطع على ما تقدم فى أول الكتاب من ان الفقهاء من الظنون اه ومن نسخة علم اخطه بالاصلاح والتحجيم وقوله فى كل قليل بلغ بالاصل كتبه مؤلفه عفا الله عنه اه نقله ولا يخفى فساد هذا الكلام ومناقضته لكلام المصنف وتناقضه فى نفسه واختصاص دليله هو بالفتاوى مع عموم القياس اغيره بالفعل وقع فى سهو أو النسخة الواقعة فى قياسهم وان كانت موصوفة بما تقدم * وثانيهما انه استشكل ذلك على ما تقدم ترجحه من جواز فى العقليات (وأقول) لا اشكال لان العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فجرد جواز فى العقليات لا ينافى هذا الاشتراط ولا ينافى ذلك ما ذكره السكالي فى جواب السؤال الذى اورده بل وازان لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض فى كلامه فليتأمل (قوله واعتراض الخ) قال الهندى فى توجيه الاشتراط المذكور وقد عبر عنه بان شرط الحكم أن يكون لم يتعبد فيه بالعلم وذلك لان القياس التمثيل لا يقيد الا للظن اذ يحصل العلم بالمقدمتين أعنى كون هذا الحكم مع الا بالعلم الفلانية وحصول تمام تلك العلة فى صورة الفرع متعذرا ومنع فائبات المسئلة العلمية به اثبات للعلمى بالظن وهو يمنع فلا يحصل العلم بالمقدمتين على التسدد ولم يمنع اثباته بالقياس التمثيل لكنه لا يكون قياسا شرعيا متعلقا فيه وهذا أى الاشتراط يستقيم ان أريد به تعريف الحكم الذى هو ركن فى القياس الظنى الذى هو محتلف فيه فاما ان أريد به تعريف الحكم الذى هو ركن فى القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه اه فليتأمل (قوله) بناء على جواز القياس فى العقليات واللغويات فلا يشترط ان يكون حكم الاصل شرعيا هذا صريح فى ان العقليات غير شرعية وفيه نظر لانها قد تكون شرعية ولذا أمثل العقليات قياسا سبق بجواز رؤيته تعالى (قوله)

بجامع الطم والزبيب ربوى قياسا على التمر بجامع الطم مع السكيل والقر ربوى قياسا على الارز بجامع الطم والسكيل مع القوت والارز ربوى قياسا على التمر بجامع الطم والسكيل والقوت الغالب

ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار بظهوره فيثبت ان العلة الطعم وحده وان التفاح ربوي كالبز ولوقيس ابتداء علمه
بجامع الطعم ليس من يمنع علمه فقد ظهر ١٤
للاوسط بالتدرج فائدة وهي السلامة من منع علمه الطعم فيما ذكر

فتكون تلك القياسات صحيحة قال شيخنا العلامة كيف تكون صحيحة وماعدا القياس
الاول لم يشارك فيه الفرع الاصل في علة حكمه اذ علة الربوية في الارز هي الطعم والكيل
والقوت الغالب وهي منتزعة فيعتمد اقياس الارز اه (واقول) المراد ان كلامنا صحيح
باعتباره في نفسه بناء على تسليم ان العلة هي ما اعتبرت فيه مع قطع النظر عن كونه مبنيا على
قياس آخر فان كان وجه اعتراضه انه يتوجه منع كون العلة ما ذكر فيه فهذا ليس زائدا على
ما ذكره الشارح لانه ذكره في قوله الا في لاطائل تحتها (قوله ولا يكون فرعاً للقياس)
المراد ثبوت الحكم فيه (قال شيخنا العلامة هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى اعني قوله
غير فرع بكونه غير فرع في القياس المذكور لا مطلقاً فيكون الغرض منه الاحتراز عن كونه
فرعاً في القياس المذكور ولا يخفى أن كل حكم هو أصل في قياس لا يمكن أن يكون فرعاً في ذلك
القياس حتى يجتزعه عنه على ان الدعوى عامة اذ فرع ذكرته في سياق النفي معنى اذ هي في معنى
قوله من شرطه أن لا يكون فرعاً فتخصيصها بذلك تخصيص من غير تخصص الخ فلتقم (واقول)
أما قوله هذا الكلام يقتضي تخصيص الدعوى الخ ففيه ان مجرد تخصيص الدعوى لا يحذور
فيه اذا وجد المقضى لتخصيصها ويستبين هنا وأما قوله ولا يخفى أن كل حكم هو أصل في قياس
لا يمكن أن يكون فرعاً في ذلك القياس حتى يجتزعه عنه فهو مبني على ان القياس الذي اشترط
المصنف فيه ان يكون حكم الاصل غير فرع هو القياس المفرد وليس كذلك بل هو القياس
المركب من قياسين فاكتر كما قرره الشارح قبل فإراد المصنف ان اشتراط ما ذكر في هذا القياس
المركب حقيدها اذا لم يظهر للوسط فائدة ولا يلزم من اشتراط ذلك في القياس المركب اشتراط
كونه ثابتاً بالقياس مطلقاً لانه قد ثبت بقياس ولا يكون فرعاً في هذا القياس الخاص وان
كان فرعاً الاصل آخر وقد أوضح ذلك المشيخان السكالي وشيخ الاسلام في حاشيتهم ما فراجعهما
وأما قوله اذ الدعوى عامة الى قوله فتخصيصها بذلك تخصيص من غير تخصص فهو مبني على
ما فهمه من أن كلام المصنف في هذا الشرط باعتبار القياس المفرد وقد عرفت ان كلامه ليس
الابا اعتبار القياس المركب وحيداً فالتخصيص لتخصص أي تخصص وذلك لان هذا القياس
المركب هو الذي يتصور فيه ان يكون حكم الاصل فيه فرعاً فيه لانه مجموع قياسين أو أكثر
فيمكن ان يكون حكم في ذلك المجموع أصلاً باعتبار بعض أجزائه ذلك المجموع وفرعاً باعتبار
بعض آخر وما رأى المصنف جواز ذلك اذا ظهر للوسط فائدة ومنه اذا لم يظهر احتاج الى بيانه
فتأمل وأما قوله على ان هذا الجواب لوضح الخ فاصله كما لا يخفى أن هذا الجواب لم يندفع
الاعتراض والشارح قد صرح بذلك كما سبق في تقريره فالاعتراض به ليس زيادة على اعتراض
الشارح بل مجرد اعادته فلا فائدة فيه والخاصة ان شيخنا لم يأت في هذا الكلام الذي أطال
به بنسب صحيح سوى اعادته ما اعترض به الشارح فتأمل ولا تغفل (قوله المشتل على التكرار)
وذلك لان كلامه من قوله لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع الخ وقوله وكذلك لا يلزم من كونه غير
فرع الخ بغنى عن الآخر (قوله لا يندفع الاعتراض) وذلك لان حاصل الاعتراض ان ما سبق
يغني عما هنا وهذا لا يندفع بان ما هنا لا يغني عما سبق كما هو حاصل الجواب وانما يندفع
لوبي ان ما سبق لا يغني عما هنا وهو ليس كذلك فان قلت هل يتأتى بيانه بان هنا زيادة قيد

فتمكون تلك القياسات صحيحة
صحيحة بخلاف ما لو قيس
التفاح على السفرجل
والسفرجل على البطيخ
والبطيخ على القثاء والقثاء
على البرفانه لا فائدة للوسط
فيما لان نسبة ماء دال البر
اليه بالطعم دون الكيل
والقوت نعم اعترض على
المصنف بان في قوله هنا مع
قوله قبل ومن شرطه ثبوته
بغير القياس تكراراً
وأجاب بقوله لا يلزم من
اشتراط كونه غير فرع
اشتراط ثبوته بغير القياس
لانه قد ثبت بالقياس ولا
يكون فرعاً للقياس المراد
ثبوت الحكم فيه وان كان
فرعاً الاصل آخر وكذلك
لا يلزم من كونه غير فرع
أن لا يكون ثابتاً بالقياس
لجواز أن يكون ثابتاً
بالقياس ولكنه ليس فرعاً
في هذا القياس الذي يراد
اثبات الحكم فيه انتهى
ولا يخفى ان هذا الكلام
المشتل على التكرار لا يندفع
الاعتراض وكيف يندفع
والمدرك واحد كما تقدم وقد
اقتصر الامام الرازي ومن
تبعه على المقول أولاً
والآمدى ومن تبعه على
المقول ثانياً اعني كونه غير
فرع فجمع المصنف بينهما

من غير تأمل واستروح بما اجاب به وتقييده للثاني بما اذا لم يظهر للوسط فائدة أخذ من كلام
الجواب في السلسلة كما ينبغي في شرح المختصر لا طائل تحتها وعلى تقدير اعتبارها فمكان ينبغي حمل اطلاقهم عليه لان ينبغي

بخطه ينقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم

بقيل ويصرح فيه بما قفاوهم لم يصرحوا به (وان لا يعدل عن سنن القياس) فاعدل ١٥ عن سننه أي خرج عن منهاجه للمعنى

بأنه على محله لا تعدل التعدي
حيث كشافه خزيمة قال
صلى الله عليه وسلم من شهد
له خزيمة فحسبه فلا ثبت
هذا الحكم لغيره وان كان
أعلى منه رتبة في المعنى
المناسب لذلك من التدين
والصدق كالصديق رضى
الله عنه وقصة شهادة خزيمة
رواها أبو داود وابن خزيمة
وحاصلها أن النبي صلى الله
عليه وسلم ابتاع فرسان
أعزاني فجعله البيع وقال
هلم شهدا يشهد على فشهد
عليه خزيمة بن ثابت أي
دون غيره فقال له النبي صلى
الله عليه وسلم ما جعلت على
هذا ولم تكن حاضر أمنا
فقال صدقت كما جئت به
وعلمت أنك لا تقول إلا حقا
فقال صلى الله عليه وسلم من
شهد له خزيمة أو شهد عليه
فحسبه هذا لفظ ابن خزيمة
واقط أي داود فجعل النبي
صلى الله عليه وسلم شهادته
السيرة أن ذلك القرس هو
المسعى من خيل النبي صلى
الله عليه وسلم بالمرئيج لحسن
مهله (و) ان لا يكون
دليل حكمه أي الأصل
(شاملا لحكم الفرع)
للاستغناء حيث قد عن
القياس بذلك الدليل على

لاستغناء ما سبق فلم يفرغ مما سبق عما هنا قلت هذا لا يدفع نكر أو المقيد هنا بذلك الزيادة لأنه لو
الحق ما سبق فقال ومن شرطه ثبوته بغير القياس ان لم يظهر له فائدة استغنى عن المقيد هنا
(قوله كشافه خزيمة) قال شيخنا العلامة واعلم ان في جعل الاستغناء بشهادة خزيمة
(وأقول) قد ذكر المحشيان الكمال وشيخ الاسلام ان منهاج
القياس ان يعقل المعنى في الحكم ويوجد في محل آخر يمكن تعديته اليه وان العدول عن ذلك
امان لا يعقل المعنى في الحكم أو بان يعقل المعنى لكن لم يتعد الى محل آخر أو وضعا ذلك
بالتمثيل وربنا على ذلك اعتراضهما قول الشارح للمعنى لما علم أنه قد يكون المعنى لا يتعدى وخطر
لنا في جواب اعتراضهما بذلك ان قول الشارح للمعنى معناه لا معنى يتعدى لأنه المتبادر من
المعنى في مباحث القياس ولان قوله لتعدى التعدي حيث قد يشعر به لان تعدى التعدي متحقق
بعدم تعدى المعنى سواء وجد في نفسه ام لا فاصلا حذف الصفة اقرب منه ومثله شائع ذائع واقع
في أفصح التصريح حيث قد قد يدعى ما اثبت مسلك التبيين والايام المذكور ان عدله
الاكتفاء بشهادة خزيمة التصديق والعلم المذكور ان أي الاستناد الى مجردهما في فهم حل
شهادته النبي صلى الله عليه وسلم لظهور ما بينهما من نفسه ما لا يليق كونهما سبب الاكتفاء مع
مشاركة غيره له في ما بل كون العلة ذلك الاستناد فيما ذكر والسبق اليه والافراد به هو
مقتضى سياق الخبر وهو الذي قرن به الحكم ألا ترى أن وقوع قوله صدقتك الخ جوابا لقوله عليه
الصلوة والسلام ما جعلت الخ يقتضى ان يكون معناه جعلت على ذلك مجردا في صدقتك الخ
فترتب الحكم حينئذ ليس الاعلى حل ما ذكره على ذلك وهو معنى استناده اليه في حل الشهادة
ومعلوم انه غير موجود في غيره من الصداقة وغيرهم اذا حد من عداه لم يحمله مجرد ما ذكره على
الشهادة صلى الله عليه وسلم حتى لو فرض ان أحد اشهد له به ذلك لم يكن سنده مجرد ما ذكره بل
ما علمه من قصة خزيمة ولو سلم فلا يتصور أن يوجد فيه السبق اليه اذ من أوضح المحال بعد سبق
خزيمة سبق غيره وحيث قد قال في أفاد ذلك المسلك التعليل به معنى لا يتعدى بل لا يتصور ان
يتعدى وذلك مما يحقق العدول عن سنن القياس حتى يمتنع القياس عليه وبذلك يعلم اندفاع
ما أطال الشيخ بآراءه لما تقر من أن الشارح لم يقصد نفي المعنى على الإطلاق بل نفي المعنى
التعدي والذي أفاده المسلك المذكور هو المعنى الذي لا يتعدى وهو محقق للعدول المذكور
ويعلم ان المعنى الذي يدل عليه مسلك الاجماع أهم من أن يقتضى القياس تعديته عن محله أولا
لعدم تعديته ثم رأيت في حاشية الكمال عن تحرير شيخه أنه جعل شهادة خزيمة من الضرب
الثاني وهو ان يعقل المعنى لكن لا يتعدى الى محل آخر بناء على ان مقيد الاختصاص ليس
هو النص وحده بل هو مع دليل منع التعدي وهو تكرير خزيمة لاختصاصه بهم حل الشهادة
للنبي صلى الله عليه وسلم استنادا الى اخباره كما دلت عليه القصة والتعدي تبطل ذلك اه
وفيه تصريح بان الذي رتب عليه الحكم هو فهمه حل الشهادة ولا خفاء في ان ما له هو وما
ذكرناه من انه الاستناد المذكور والسبق اليه واحد فتأمل (قوله فان الطعام يتناول الذرة
كالبرسواء) قال شيخنا الشهاب لا يخفى ان هذا الكلام انما يطابق ما مضى ان لو كانت العبارة
وان لا يكون موضوع دليل حكم الاصل أو متعلقه شاملا للفرع اه (وأقول) مطابقة هذا

بخطه ينقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم

انه ليس جعل بعض الصور المشهولة أصلا له ضهابا ولى من العكس مثاله ما لو استدلى على روية البر محمد بن مسلم الطعام
بالطعام مثلا بطل ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم فان الطعام يتناول الذرة كالبرسواء

الكلام الماضي أي قول المتن ولا يكون دليل حكمه الخ في غاية الوضوح فان لفظ الطعام هو
 لفظ الدليل وهو قوله عليه الصلاة والسلام في حديث مسلم المذكور الطعام بالطعام الخ فقول
 الشارح فان الطعام أي لفظ الطعام الذي هو لفظ الدليل يتناول أي يشمل الذرة كالمبرص
 بان دليل حكم الاصل الذي هو العرش المثل للفرع الذي هو الذرة أي مطابقة وراء ذلك فهذا
 الاعتراض لا منشأ له الا الغفلة الفاحشة وكأنه توهم ان الطعام في قول الشارح فان الطعام
 يتناول الخ هو المعنى والمعنى ليس الدليل بل موضوع الدليل ومعلقه وليس كذلك بل المراد به
 اللفظ كما قرر على انه لو اريد به المعنى حصلت المطابقة أيضا فانه اذا اندرج في موضوع الدليل
 ومعلقه كل من الاصل والفرع كان الدليل متناوila لهما لان اندراجهما في موضوعه ومعلقه
 فرع دلالة الدليل على المعنى الصادق لهما فالطابقة على هذا التقدير أيضا في غاية الوضوح
 وبالجملة فهذا الاعتراض لم ينشأ عن تأمل صحيح فتأمل (قوله فمقابل المعنى على جواز دليلين على
 مدلول واحد كما سيأتي لا يأتي هنا) أي في دليل حكم الاصل الشامل لحكم الفرع يعني لا يمكن
 المقابل عدم اشتراط تقيده والالزم التحكم اذا لم يكن مدلولان للدليل على السواء فالقياس
 منتف لا تنقاه لازمه وهو التحكم قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب واللفظ للاقول (وأقول)
 من البين ان دليل العلة دال على حكم الاصل قطعاً اذ معنى الدلالة على العلة الدلالة على كونها
 معرفة للحكم المعين أو باعثا عليه فاذا فرض انه دال على حكم الفرع كان دالاً على الحكمين
 قطعاً فمقابل في أحدهما يلزم ان يقال في الآخر انتهى أي فيلزم أن يأتي هنا مقابل ما يأتي فقول
 الشارح لا يأتي هنا ممنوع (وأقول) يمكن دفع ذلك بالفرق بين الموضوعين بان المقصود هنا
 اثبات حكم الاصل من هذا الدليل فاذا كان شاملاً لحكم الفرع أيضاً فلا وجه لجعل أحدهما
 أصلاً والاخر فرعاً لان الحكمين تساويا في شمول النص لهما مع قصد اثبات حكم الاصل به
 فليس له مزية على حكم الفرع حتى يجعل أصلاً فلهذا لم يميز ذلك المقابل هنا اذ في مقام اثبات
 الحكم لا معنى لجعل أحدهما المشعورين للدليل أصلاً والاخر بخلاف ما سيأتي فان المقصود فيه
 اثبات مجردة لحكم الاصل من الدليل الشامل لحكم الفرع مع ثبوت حكم الاصل بدليل آخر
 يحكمه فكان للاصل مزية حيث ثبت حكمه بدليل آخر يخصه ولم يقصدهم هذا الدليل اثباته بل
 مجرد اثبات عاتق صار هذا الدليل بهذا الاعتبار ليس دليل ثبوت حكم الاصل فهو بمنزلة
 ما لو تخض لدلالة على ثبوت حكم الاصل بدون دلالة على علة حكمه وذلك لا يمنع صحة القياس
 باعتبار دليل آخر يخص الاصل كما سيأتي والحاصل ان جعل الشيء أصلاً لاخر باعتبار دليل
 شامل لهما لا معنى له بخلاف جعله أصلاً باعتبار دليل يخصه فان له معنى وان كان هناك
 دليل آخر يعمهما بناء على جواز دليلين فتأمل فانه ظاهر صحيح ان شاء الله تعالى فظهر وجه
 جريان ذلك المقابل ثم لاهنا فتأمل ثم قال شيخنا العلامة بل لو قيل هما مثلاً واحدة ما بعد قال
 المضاد الخ (وأقول) لما كان شموله حكم الفرع تارة وجب الخلل من جهة
 حكم الاصل مع قطع النظر عن العلة وتارة وجب من جهة العلة مع قطع النظر عن حكم الاصل
 جعل لهما مستثنين لبيان ذلك (قوله وكون الحكم متفقاً عليه) أقول أي ليقبل قطعاً بدليل
 قوله بعد فان لم يتفق الخ فاصله أنه ذكر أولاً موضع الاتفاق على القبول ثم موضع الاختلاف

وسياق من شروط العلة
 ان لا يتناول دليلها حكم
 الفرع بعمومه أو خصوصه
 على المتعارف مقابل المعنى على
 جواز دليلين على مدلول
 واحد كما سيأتي لا يأتي هنا
 كما يفهم من العادة السابقة
 في التوجيه وأقوال المصنف
 بالظاهر يدل الضمير الراجع
 الى حكم الاصل الحادث
 عنه في قوله دليل حكمه
 وفي قوله (وكون الحكم)
 أي في الاصل (متفقاً عليه)
 والافتيح من عدمه الى
 اثباته فينتقل الى مسألة
 أخرى و يتشر الكلام
 ويقوت المقصود (قيل بين
 الامه) حتى لا يتأتى التبع
 بوجه (والاصح بين الخصمين)
 فقط لان البحث لا يعدوهما
 (و) الاصح (انه لا يشترط)
 مع اشتراط اتفاق الخصمين
 فقط (اختلاف الامه) غير
 الخصمين في الحكم بل
 يجوز اتفاقهم فيه كالمصنفين
 وقبل بشرط اختلافهم فيه

يفظه تتم عبارة المضاد

فيه فالوضع الثاني قرينة على المراد من الاول ولا اشكال في مثل هذا أصلاً وقوله هنا والا
 فيحتاج الخ المتضمن لطلب الاحتراز عن الانتشار المذكور لا ينافي تحقق الانتشار في موضع
 الاختلاف الا في لان طلب الاحتراز هنا عن الانتشار ليحقق موضع الاتفاق فلا ينافي
 ان الاصح في موضع الاختلاف لم يلتفت اليه فتأمل (قوله لينا في الخصم الباحث عنه) فيه
 امران * الاول قال شيخنا العلامة يؤخذ من توجيه الاقوال الثلاثة ان تاق المنع شرط عند
 الثالث مانع عند الاول وغير شرط ولا مانع عند الثاني الذي هو الاصح لكن تاق المنع عند
 اشتراطه يحصل بان يقول بعدم الحكم كل من عدم الخصمين أو بعضهم فاشتراط اختلافهم
 لا وجه له انتهى والقول الثالث هو المذكور بقول الشارح وقيل يشترط اختلافهم فيه لينا في
 الخصم الباحث عنه والقول الاول هو المذكور بقول المتن قيل بين الامة والقول الثاني هو
 المذكور بقول المتن والاصح بين الخصمين وانه لا يشترط اختلاف الامة (وأقول) غرضه
 الاعتراض على الثالث في اشتراطه الاختلاف ويحاج بان مراده من اشتراط الاختلاف
 اشتراط عدم الاتفاق على الحكم أهم من اتفاقهم على عدمه أو لا فان قيل عبارته لا تدل على ذلك
 قلنا سافه واستدل له كالصريح في ذلك مع ان المناقشة بمجرد عدم دلالة عبارته على ذلك أمرهين
 لا يسوغ دعوى ان الاشتراط لا وجه له على انه يمكن أن يكون معنى قوله اختلاف الامة
 اختلاف الامة في الجمله مع الخصمين كما تقول اختلف زيد مع عمرو أي خالفه ومخالفة الامة
 للخصم شاملة لاتفاقهم على خلاف ما اتفق عليه الخصمان واختلافهم فيه وحديثه يدفع
 الاعتراض بان تاق المنع للباحث لا يتوقف على اختلاف الامة بل هو ممكن مع اتفاقهم على
 خلاف ما اتفق عليه الخصمان ويمكن تنزيل كلام الشارح على ذلك وقوله غير الخصمين لا ينافي
 ذلك لان التقدير حقيقاً اختلاف الامة غير الخصمين مع الخصمين وتخصيصه اختلاف من عدا
 الخصمين في الجمله مع الخصمين وقوله وقيل يشترط اختلافهم فيه أي معهم ما واردة مثل هذه
 المعاني من مثل هذه العبارات غير عزيز كما لا يخفى على من له تتبع فليتأمل * وثانيها قال السكال
 هذا لا يلتم مع اشتراط اتفاق الخصمين عليه انتهى (وأقول) وجه عدم الالتئام ان اشتراط
 الاتفاق يدل على طلب سد باب المنع كما يدل عليه قول الشارح والافضاح عند منعه الى اثباته
 الخ وان التعديل بقوله لينا في الخصم الباحث منه يدل على طلب عدم سد باب المنع فهما متنافيان
 وقد أشار شيخ الاسلام الى دفع ذلك بان المراد تاق منعه من حيث العلة وان لم يأت منعه من
 حيث هو أي فاشتراط اتفاق الخصمين انما هو سد باب المنع عن حكم الاصل فلا ينافي التمكن
 من منع علة حكم الاصل وقضية ذلك ان يكنى اختلاف الامة في العلة دون الحكم وقد يقال
 حاصل هذا لطلب دفع المنع عن الحكم دون العلة وهذا مع كون عبارة المصنف والشارح
 كالصراحة بخلافه قد تستشكل معه هذه التفرقة لان المنع في كل يجوز الى الاثبات وقد يؤدي
 الى الانتشار فلم يطلب دفع المنع في الاول دون الثاني اللهم الا ان يقال التادية الى الانتشار في
 الاول أهم والوجه عنده في دفع ذلك ان يقال انه انما يدلو كان اشتراط الاتفاق على ظاهره
 وليس كذلك بدليل قوله الا في فان لم يتفق على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات
 العلة فالاصح قبوله فانه يحصل منه مع ما هنا ان الشرط أحد الامرين اما الاتفاق وأما الاثبات

لينا في الخصم الباحث عنه
 فانه لا مذهب له

وحدة فيكون المراد باشترط الاتفاق انه الاولى والاخرى ويوجه بأنه أقرب الى ترك المنع
المؤدى الى الانتشار ومظنة لذلك وهذا لا يقتضى سد باب المنع قطعا حتى ينافى التعليل بشأى منع
الخصم الباحث على ان التعليل بذلك لا يلزم أن يكون متفقا عليه فليتأمل (قوله فان كان
متفقا عليه بينهما الخ) حال الكوراني في آخر كلامه عليه هذا اذا اتفقا على حكم الاصل فان لم
يتفقا على ذلك ولكن قصد المستدل اثبات حكم الاصل ثم اثبات العلة فالاصح صحة ذلك وقبوله
والحق ان في هذا الكلام تناقضا وتكرارا أما التناقض فلانه قدم ان من شروط الحكم في
الاصل أن يكون متفقا عليه هو المختار عنده وقد سلم هنا انه لا يشترط ذلك بل يجوز اختلافهما
فيه لان الاصل الذي هو محل الحكم ليس متفقا عليه فالحكم بالاول واما التكرار فظاهرهما
ذكرنا انتهى (وأقول) بل الحق الواضح الذي لا ستره به انه لا تناقض ولا تكرار أما اولها فاذكرناه
من انه انما اشترط الاتفاق ليحصل الاتفاق على القبول وهذا لا ينافى في جواز الاختلاف مع
القبول على الاصح وأما ثانيا فلان ما هنا مقيد لما سبق فقوله هناك انه يشترط ان يكون متفقا
عليه أى حيث اراد الاحتراز عن الوقوع في الانتشار وحيث لم يرد اثباته بالدليل والافلا حاجة
الى الاتفاق وكان الكوراني نسي ما اشتهر في هذا الفن من حل المطلق على المقيد وفي فن الميزان
من انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد وان من شروط التناقض الاتحاد في الشرط والقيد مع
وضوح عدم تحقق هذا الشرط هنا فانظر بعد ذلك زعمه ان الحق التناقض والتكرار وان
التكرار ظاهر عما ذكره (قوله ولكن لعلتين) تقديره مثلا ولكن ثبت لعلتين فليس الطرف
مسألة الاتفاق لعدم استقامته وفيه نظر ويمكن كونه مسألة الاتفاق لان الاتفاق نشأ بواسطة
العلتين لكن هذا لا ينافى في مركب الوصف اذا يمكن الوصف بالاتفاق العلة مع الاختلاف في
وجودها فالأقرب الاول قال شيخنا العلامة لا يفتى ان القسم الثاني لعلتين أيضا لعله كما هو
ظاهره فالصواب في التقابل ان يقال بعدد قوله مختلفتين فان منع الخصم عليه علة المستدل لا
وجودها في الاصل فهو مركب الاصل وان منع وجودها في الاصل فهو مركب الوصف انتهى
(وأقول) السرفيما صنفه المصنف الاشارة الى انه لم يعتبر في التسمية بمركب الوصف وجود علة
الخصم كما يفهم من توجيهه الشارح تلك التسمية حتى لو فرض عدم تعليلها بالكلمة كانت التسمية
بذلك بجهلها واولعل ذلك من دقائق هذا الكتاب فتأمل (قوله أى بنائه) قال شيخنا العلامة
يشعر بأن مركب كافي مركب الاصل ومركب الوصف من التركيب بمعنى البناء أى ترتيب شئ على
آخر لامن التركيب ضد الافراد ثم ساق عن العضد ما يحاكي ذلك (وأقول) قد بين الكمال ان
الشارح تابع في ذلك للامدى وانه أقرب مما سلمه العضد فراجع به بسطة ما أورده الشيخ
فان مجرد مخالفة العضد في مثل هذا خصوصاً مع متابعة مثل الامدى على المحذور فيه ولا معنى
للاعراض به بوجه والحاصل ان التركيب عند الشارح بمعنى البناء بخلافه عند غيره كالعضد
وابن الهمام فانه عنده كل منهما بمعنى آخر كما يعلم من الكمال وغيره والاختلاف بين الجميع في
مجرد بيان معنى التركيب والافسحى المركب في القسمين عند الجميع واحد وان هذه التسمية
اضطلاحية فلا مشاحة فيها ولا توجه لما يقال يمكن ان يقال في مركب الوصف ان حكم
الاصل بنى على علةين باعتبار الخصمين وعليك بالتأمل (قوله أو لعله) أى أو كان متفقا عليه

(فان كان) الحكم (متفقا)
عليه (بينهما ولكن لعلتين
مختلفتين) كافي قياس على
البالغة على حلى الصيغة في
عدم وجوب الزكاة فان
عدمه في الاصل متفق عليه
بيننا وبين الحنفية والعلية
فيه عندنا كونه حلياً مباحاً
وعندهم كونه مال صينة
(فهو) أى القياس المشتغل
على الحكم المذكور
(مركب الاصل) سعى
بذلك لتركيب الحكم فيه أى
بنائه على العلةين بالنظر الى
الخصمين (أو) كان الحكم
متفقا عليه بينهما (لعله يمنع
الخصم وجودها في الاصل)
كافي قياس ان تزوجت فلانة
فهى طالق على فلانة التى
أزوجه طالق في عدم
وقوع الطلاق بعد الزوج
فان عدمه في الاصل متفق
عليه بيننا وبين الحنفية
والعلة تعليل الطلاق قبل
ملكه والحق يمنع وجودها
في الاصل ويقول هو تنجيز
(فركب الوصف) سعى
القياس المشتغل على الحكم
المذكور بذلك لتركيب
الحكم فيه أى بنائه على
الوصف الذى منع الخصم
وجوده في الاصل

(ولا يقبلان) أي القياسان
المذكوران لمنع الخصم
وجود العلة في الفرع
في الاول وفي الاصل في
الثاني (خلافا للثلاثين) في
قولهم يقبلان نظر الاتفاق
الخصم على حكم الاصل
(ولو سلم) الخصم (العله)
المستدل أي سلم أنهم ما ذكره
(فأثبت المستدل وجودها)
حيث اختلافه (أو سلمه)
أي سلم وجودها (المناظر
انتقض الدليل) عليه لتسليمه
في الثاني وقيل الدليل عليه
في الاول (فان لم يتفق) أي
الخصمان (على الاصل)
من حيث الحكم والعله
(ولكن رام المستدل اثبات
حكمه) بدليل (ثم اثبات
العله) بطريق (فالاصل
قبوله) في ذلك لان اثباته
بجزلة اعتراف الخصم به
وقيل لا يقبل بل لا يبين
اتفاقهما على الاصل
صوال الكلام عن الاقتضاء
(والصحيح) انه (لا يشترط)
في القياس (الاتفاق) أي
الاجماع (على تعليل حكم
الاصل) أي على انه معطل
(أو النص على العلة)
المستلزم لتعليله لانه لا دليل
على اشتراط ذلك

بينهما ثابته أو معلولا لعله أي عند المستدل فليس الظرف أيضا صلا للاتفاق افساده
وقوله يمنع الخصم وجودها في الاصل لا يعني ان منه وجودها فيه صادق مع قوله لم يرددها
فنع الحنفى في المثال وجود التعليق في الاصل لا يقتضى انه علة عند فانه في الواقع غير علة
لعدم الوقوع عنده والاختلاف في الفرع في المثال وقد ظهر من هذا ان من جملة ما يميز مركب
الوصف عن مركب الاصل ان المعترض لا يتعرض في مركب الاصل يمنع وجود العلة في
الاصل بخلافه في مركب الوصف وهذا ينظر ان دفع ما أورده الكمال هنا وسنأخره في انطباق
كلام المصنف على المثال المذكور (قوله ولا يقبلان) أي لا يهتدان على الخصم
كان اشتراط الاتفاق وغيره مما تقر وللموضوع على الخصم اما مجرد ثبوت الحكم في حق القائل
ومقاربه فيمكن فيه ثبوت حكم الاصل وعلته بطريق يقول به كما أشار إليه في شرح الورقات
لا يقال الحكم بعدم القبول مع ان الخصم يمنع وجود العلة في الاصل في مركب الوصف ينافيه
قوله الاتي فان لم يتفق على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات العلة والاصح
قبوله فانه في ذلك قدم منع الخصم وجود العلة في الاصل أيضا مع ان القياس مقبول أي ناهض
على الخصم لانه يقول لا منافاة لان الكلام هنا في مركب الوصف باعتبار مجرد الاتفاق على
الحكم مع منع الخصم وجود العلة في الاصل بدون اثبات المستدل لها والكلام هناك مع اثباته
لها كما يصرح بذلك الكلام في الحلين (قوله حيث اختلافه) قال شيخنا الشهاب أي وهو
الفرع أي أثبتنا في الفرع هذا مراده فيما ينظر وانتهى ويخالفه قول شيخ الاسلام وقوله وجودها
أي في الاصل أو الفرع انتهى وأظن ان ما قاله شيخنا أوجه (قوله فالاصل قبوله) قال شيخنا
العلامة هذا لا يلائم جعل اتفاق الخصمين شرطا (وأقول) قد تقدم جواب ذلك بما يعلم
منه الملامة وعدم المناقاة بين الموضوعين وان أحدهما قرينة على المراد من الآخر ويحصل من
مجموع الموضوعين ان الشرط عند المصنف أحد الأمرين من الاتفاق والاثبات وهذا موافق في
المعنى لعبارة المضاد المذكورة كما لا يخفى وان الاصل هنا لا يشترط خصوص الاتفاق لا كفتاته
بالاثبات المذكور وقوله وان مقابلة يشترط ذلك الخصوص لعدم اكتفائه بما ذكره بذلك كله
يظهر سقوط ما طال به وما زعمه من عدم الملامة وما دل عليه قوله ويدل على ان القبول من
رام الاثبات مبنى على عدم اشتراط الاتفاق قول المضاد الخ من ان القبول مبني في كلام
المصنف على اشتراط الاتفاق وكأنه توهم ان قوله فان لم يتفق الخ تفريع على اشتراط الاتفاق
وليس كذلك كما هو ظاهر فتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام تعرض لدفع المناقاة بين الموضوعين
فراجع (قوله والصحيح انه لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل أو النص على العلة)
أقول فيه أمران أحدهما ان ظاهره ان المراد نص الشارع على نفس العلة لا على انه معطل
وبذلك يشعر قول الشارح المستلزم له عليه وقد تقولوا المخالفة في ذلك عن بشر وعبارة النهاية
للهندى لا يشترط في الاصل أن يكون قد انعقد الاجماع على ان حكمه معطل أو ان ثبت علمته
عنا بالنص وخالف فيه بشر المريسي فزعم انه لا يقاس على أصل حتى يدل نص على عينه ذلك
الحكم أو انعقد الاجماع على كونه معطلا انتهى وظاهر صريح الشارح ان هذا ليس قول بشر
لاقتصاره على نقل ما سبق عنه والثاني ان القائل ان يقول هذا يفتى عنه قوله قبله فان لم يتفق

قبل قوله وأقول قد تقدم بياض وفي هوامش الشيخ بخطه تم عبارته

الى فالاصح قبوله فانه يقصد عدم اشتراط الاتفاق على العلة اللهم الا ان يجاب بأن المراد في ذلك
 انهم لم يتفقا على ان العلة كذا مع اتفاقهما على ان الحكم معلل وفي هذا انهم لم يتفقا على ان
 الحكم معلل (قوله بل يكفي اثبات التعليل بدليل) أقول هذا راجع للمستقلين فاثبات التعليل
 في الاولى يعني اثبات ان الحكم معلل أى وان علمته كذا لان مجرد اثبات ان الحكم معلل بدون
 تعيين العلة لا يتبره القياس فليست امل واثبات التعليل في الثانية بمعنى اثبات ما هو العلة (قوله
 وقد تقدم انه لا يشترط الاتفاق على وجود العلة) أقول الذي يظهر لى ان ما هنا وما هنا العلة مستلذان
 تحت لفتان لا متجهتان فان الاتفاق على وجود العلة في الاصل غير الاتفاق على ان الحكم معلل
 وغير النص على العلة ومما يدل على اختلافهما بل بصرح به قول الشارح هناك بل لا بد بعد
 الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علمته كذا انتهى فصور ما هنا بالاتفاق
 على عين العلة ويمكن حل عبارة المصنف عليه بأن يريد بقوله على وجود العلة وجود العلة المعينة
 وهو معنى قول الشارح ان علمته كذا وقد صور ما هنا بالاتفاق على ان حكم الاصل معلل ولا شبهة
 ان أحد الاتفاقين مابين للاسوة وذلك يستلزم تباين المستقلين غاية الامر ان في اشتراط الاتفاق
 على ان الحكم يستلزم في اشتراط الاتفاق على عين العلة من غير عكس وحينئذ فيظهر ان قول
 الشارح وانما فرق بين المستقلين الخ اشارة الى جواب سؤال تقدير السؤال ان هاتين المستقلين
 متساويتان يصح تعلقهما بكل من الاصل وحكم الاصل فكان ينبغي جمعهما في محل واحد
 وحاصل الجواب اما انه ذكر في كل محل ماله من مناسبة وهو المراد بقوله المناسبة للمحلين أى
 لمزيد مناسبة ما في كل محل له وبين ذلك ان قوله ولا اتفاق على وجود العلة فيه أنسب بالاصل
 لانه الذى يوصف بوجود العلة فيه فانه محلها وهي وصفه القائم به فلذا ذكر فيه وان قوله
 لا يشترط الاتفاق على حكم الاصل أنسب بحكم الاصل لان التعليل يتعلق به ابتداء فلذا ذكره
 فيه وأما ان كلام المستقلين مناسب لكل من المحلين فذكر في كل محل مسئلة لوجود المناسبة
 بينهما ما هو المراد بقوله المناسبة للمحلين أى لان كلا يناسب للمحلين فأى واحدة ذكرت في
 محل حصلت المناسبة في ذكرها في عليه سؤال آخر وهو ان احدهما انفى عن الاخرى كما
 أشرنا اليه لاستلزامها اباهما كما أشرنا اليه فلم يصرح به ما جيبا وهذا الاشبه قول الشارح
 اشارة الى السؤال وانما فرق بين المستقلين ويجاب بانه صرح بهما جميعا اشعاعا بكل واحدة
 ومافيهما من الخلاف وبهذا يجاب أيضا عما يقال ان كلامهما يغنى عن نفي اشتراط النص على
 العلة فتأمل (قوله وجود تمام العلة) أقول فائدة تمام التاكيد ودفع توهم الاكتفاء بفالب
 أجزائهم او ارادة العلة الناقصة وهو بعض اجزاء العلة (قوله من غير زيادة أو معها) أقول
 المراد الزيادة بصور الشبهة أو القطع اذ لا يتصور الزيادة بغيره فان نفس العلة على ما سبق في بيانه
 (قوله وعادل كما قال ابن الحاجب ان يساوى في العلة علة الاصل لاجتماع الزيادة
 تضر) قال شيخنا العلامة ان قبح هذا الابهام هنا فليقع أيضا في قول المصنف في حد القياس
 مساواة في علة حكمه فيضرب قيمة تخرج الاولى منه انتهى وقال الكواشي ما نصه وانما عدل
 عن عبارة ابن الحاجب وهي تساوى القرع في العلة لعلة الاصل لاجتماع عدم جواز الزيادة
 مع انها لا تضر كما في قياس شرب الوالدين على التأنيب وهذا كلام قليل الجدوى لان محتار

بل يكفي اثبات التعليل
 بدليل وقد تقدم انه لا يشترط
 الاتفاق على وجود العلة
 خلافا لمن زعمه وانما فرق بين
 المستقلين لمناسبة المحلين
 (الثالث) من أركان
 القياس (القرع وهو المحل
 النسبة) بالاصل (وقيل
 حكمه) وقد تقدم انه
 لا يتأتى قول كالاصل بأنه
 دليل الحكم (ومن شرطه)
 أى القرع (وجود تمام العلة)
 التى في الاصل (فيه) من غير
 زيادة أو معها كالاكتفاء
 قياس التيسر على الخمر
 والابيض على قياس الضرب
 على التأنيب تعين الحكم
 الى القرع وعدل كما قال
 عن قول ابن الحاجب أن
 يساوى في العلة علة الاصل
 لاجتماع الزيادة تضر (فان
 كانت أى العلة (قطعية)
 بان قطع بعليته انتهى في
 الاصل

ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء بل فهم المعنى انما هو بحسب اللغة فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب ولا تنفع فيما فعله المصنف وقال امام الحرمين في البرهان صار معظم الامور الى ان هذا ليس معدودا من القياس قال الغزالي في المستصفى بعد تسميته هذا قياسا لعدم توقفه على فكر واستنباط وأما اذا كان المكسور مساويا لانهطوق فرجما اختلفوا في تسميته قياسا وقال الامام في المحصول شرط الفرع ان يوحده فيه على الاصل من غير تفاوت البتة لا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان انتهى (وأقول) أما ما أورده شيخنا فجوابه تسليم وجود ذلك الابهام في حد المصنف القياس لكن هذا لا يمنع حسن تعبير المصنف هنا ومن يته بسلامته من هذا الابهام كما هو ظاهر فان ترك الامر المستحسن في موضع لا يقدر في حسن ارتكابه في موضع آخر كما لا يخفى والحاصل ان الاحتراز عن الابهام وان ضعف أريج من تركه قطعاً وان مراعاته في أحد الموضعين أو المواضع أمر ممتنع وان أهمل في غيره على ان في العدول هنا تنبيه اللقطن على المراد في بقية المواضع وغير القطن لاعتباره به (فان قلت) فلم أثر هذا الموضع بالعدول على التعريف وهلا عكس (قلت) لان التعريف كثير اما يتساهلون فيه وقد يكون رسميا وبالاعم والالاخص فلم يوثق بالنسبة فيه لسبق الذهن فيه الى جملة على المساهلة وعلى أحد تلك الوجوه بخلاف الشروط فانه يتم ضبطها وتجربها فكان التنبيه في بيانها أم وأولى وأما تنبيه الشيخ بزيادة الشك في قوله ان صح هذا الابهام فليس في محله فان حقيقة المساواة تنافي الزيادة فاعتبار المساواة ان لم يتبادر منها حقيقة المتناسبة للزيادة فلا أقل من ان يتوهم منها ذلك اذا توهم ليس الا مجرد تجويز الشيء وتجويز ارادة المعنى الحقيقي للفظ ولو بالنظر لبعض الخطاطين أمر لا أقل منه فكيف يتوقف في صحة ذلك الابهام لاسيما وقد علمت بحاسنة عن الكوراني خلافه في ان مفهوم الاولى من باب القياس (فان قلت) مذهب ابن الحاجب ان مفهوم الموافقة ليس من باب القياس فلا فرق على مذهبه بين التعبيرين فلا موقع لهذا الكلام (قلت) يستعمل قريباً جواب هذا وأما ما قاله الكوراني فهو في غاية السقوط والفساد فاما قوله وهذا كلام قليل الجدوى فهو مبني على هذه المقدمات التي ذكرها وسنين فسادها فلا اعتبار به وأما قوله لان مختار ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس في شيء بل فهم المعنى انما هو بحسب اللغة فاما ما ذكر من ان ما ذكر مختار ابن الحاجب فان اراد أنه عنده ليس بقياس مطلقاً فهو باطل لان ابن الحاجب لما استدلل على مختاره بقوله لنا القطع بذلك أي بافادته طلب الصيغ لغة قبل شرع القياس قال المولى التفاتاً في ان قوله قبل شرع القياس إشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله الشارع حجة والا فلا نزاع في أنه الخاق لفرع باصل مجامع إلا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير اقتدار الى قطار واجتهاد بخلاف القياس الشرعي انتهى وان اراد انه عنده ليس بقياس شرعي فهو مسلم لكنا لا نعلم أن الزيادة انما تصوري في المفهوم بل تصوري في غيره أيضاً ولهذا لما قال ابن الحاجب في شروط الفرع وتبعه البعض منها أن يساوى في العلة على الاصل فيما يقصد من عين أو جنس قال وأن يساوى حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس انتهى قال المولى التفاتاً في ثم المساواة في العلة لا تنافي كون الحكم في الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافي المماثلة لحكم الاصل

لان المراد به عدم الاختلاف في عين الحكم ونسبه والمراد بالعينية المساواة في تمام الحقيقة بحيث لا يكون اختلاف الابدال بعدد فقوله فيما يقصد من عين أو جنس اشارة الى انه لا يجب المساواة في شخص أو قوة وضعف أو قطع وظن ونحو ذلك انتهى فان قوله والمراد بالعينية الخ راجع للعينية في كل من الله والحكم لما هو ظاهر وقد صرح في ذلك بانهم ما قد يتفاوتان بزيادة أحدهما بوصف القوة أو القطع أو نحو ذلك وهذا هو مراد المصنف بالزيادة في هذا المقام لزيادة الكمية بخصوصها فانه لم يقيد بها بل الكلام في صحة ارادة زيادة الكمية ههنا لان الجزء الموجود في أحدهما دون الآخر ان كان معتبرا في الله فلم توجد بقاها فيما فيتمتع القياس وان لم يكن معتبرا فيها فلم تصور زيادة الله في أحدهما وقد يقال لاما نعت من اعتبار الشارع في الله تعالى اجزاء كونها القدر المشترك بين المجموعات المؤلفة من اجزائه كجموع اثنين وجموع ثلاثة وهكذا فتصور الزيادة بالكمية في أحدهما دون الآخر قائل واذا علمت ذلك علمت ان استدلاله بقوله لان مختارا بن الحاجب الخ حقيق بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

فان هذا الدليل يعجز عن مطلوبه كما لا يخفى وعلت بطلان قوله فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب اذ قد تبين بما قررناه صحة القدح فيه بما ذكره المصنف وقوله ولا نفع فيما فعله المصنف اذ قد بان انه نافع اى نفع وأما ما ذكره من ان المصنف تبعه في اختيار ما ذكره فهو باطل بلا تردد مع قول المصنف في صدره هذا الكتاب ثم قال الشافعي والامامان أى امام الحرمين والامام الرازي دلالة أى مفهوم الموافقة قياسية وقبل لفظية الخ فانه نص في اختيار الاول بلا شبهة حيث قدمه ونسبه لامامه الشافعي والامامين وأخر الثاني وحكاة بصيغة التضعيف ومع قوله في غير هذا الكتاب كشرح المنهاج مانصه الحالة الثانية ان يدل الخطأ على الحكم بفهمه فاما أن يكون ما دل عليه بالمفهوم لازما عن مقداره عن مركب واللازم من المفرد قد يكون المقضى لكونه لازما هو العقل وقد يكون الشرع واللازم من المركب قد يكون موافقا للمنطوق فيما اقتضاه من الحكم وقد يكون مخالفا ثم قال الثالث اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق للمدلول ذلك المركب في الحكم الى ان قال واختل في دلالة النص عليه هل هي لفظية أم قياسية والذي عليه الجمهور انها قياسية قال الشيخ أبو إسحق في شرح اللمع وهو الصحيح لان الشافعي سمى القياس الخلي انتهى فهذه نصوص المصنف معلنة باختياره أن هذه الدلالة قياسية فبالتشعير أى سند للكوراني بعد هذا فيما نسب اليه واذا علمت ذلك علمت بطلان استدلاله بأن المصنف تبع ابن الحاجب في اختيار ما ذكره وبطلان قوله ولا نفع فيما فعله المصنف على أن الولسلي أن مختار المصنف ما ذكره ترجيح تعبيره بموافقه سائر الاقوال فان ما وافق سائر الاقوال أولى لانه أفيد وانفع لما هو معلوم فقد ظهر أن فيما فعله المصنف بكل تقدير نفع أى نفع وأما قوله قال امام الحرمين في البرهان ما روى عن الاصوليين الى أن هذا ليس معدودا من القياس واستدل به بكلامه هذا فليس بشئ بعد ما تبين من أن مختار المصنف خلافه وان الزيادة غير مختصرة في مفهوم الموافقة بل هي متصورة في غيره كما تقدم على ان نقل البرهان عن المعظم معارض بنقل المصنف في شرح المنهاج خلافه عن الجمهور كما تقدم وكذا يقال في قوله قال

الفرع الى المستصفي الخ وأما قوله وقال الامام في الحصول شرط الفرع أن توجد فيه علة
الاصل من غير تفاوت لافي الماهية ولا في الزيادة والنقصان انتهى فاعلم أن عبارة الحصول هكذا
الباب الثالث في الفرع وشرطه أن يوجد فيه مثل علة الحكم في الاصل من غير تفاوت البتة
لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان لان القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل الى
محل والتعدية لا تحصل الا اذا كان الحكم المتيقن في الفرع مثل المتيقن في الاصل انتهى فلعل
في نسخة ~~المكسورة~~ وافي من الحصول أو في النسخة الواقعة لنا من تأليفه سقما ثم لا ينبغي ان
الاستدلال بعبارة الحصول تنوقف على أن قوله ولا في الزيادة ولا في النقصان عائد لعله الحكم
دون الحكم وهو ممنوع لجواز ان يعود للحكم دون العلة ولهذا قال شارحه الامام الاصفهاني
وأما قوله من غير زيادة ولا نقصان فذلك يعود للحكم دون العلة فان الحكم قد ثبت في الفرع
بطريق الاولى وتطأه كثيرة منها تحريم ضرب الاب قياسا على تحريم التافيف انتهى ويؤيد
هذا المعنى التعليل بقوله لان القياس عبارة الخ فان هذا التعليل بحسب ظاهره لا يلائم الا
العود الى الحكم ويناسبه أن مذهب الامام أن مفهوم الموافقة من باب القياس كما تقدم نقله
عنه في عبارة جمع الجوامع فوجب أن لا تنفع عنه الزيادة والنقصان في العلة لما فاذا ذلك
ما ذهب اليه ولوسلم فيجوز حمل الزيادة في كلامه على الزيادة من حيث الكمية لان ذلك يناه
وجود العلة بتمامها فمما قد شئ من أجزائها وفي كلام المصنف على غير ذلك كالزيادة
بصفة القوة أو القطع فلا منافاة بينهما بل تفاوت العلة في بعض المواضع بزيادة نحو القوة
ضروري لا يتصور منه الا ترى مزيد تفاوت المسكرات في الاسكار قوة وضعفا والمطعومات
في الاقيات كذلك فلا يأتى لاحتمال ذلك فتأمل (قوله وبوجوده في الفرع) قال شيخنا
العلامة ليس هذا من مفهوم العلة القطعية بل زائد عليه ذكر ما يكون به القياس قطعيا
انتهى (وأقول) لا مانع من كونه من مفهوم العلة القطعية هنا وهي القطعية بالنسبة للاصل
والفرع بل قد يقال يتعين هنا ارادة هذا لان المصنف رتب قطعية القياس على قطعيتها ولا يأتى
هذا الترتيب الاعلى هذا التقدير فقطعيتها بالنسبة للاصل هو القطع بعلية ذلك الشيء في الاصل
وبالنسبة للفرع هو القطع بوجود ذلك الشيء في الفرع لان من لازم القطع بالوجود في الفرع
لما قطع بعلية في الاصل القطع بعلية في الفرع وهذا أوفق بظاهر كلام الشارح كالمصنف
من غير محذور يلزم عليه (قوله فقطعي قياسها) قال شيخنا العلامة يعني أن المقطوع به هو
القياس الخ (وأقول) فيه أمران الاول ان الاستدلال بقوله اذ لا يكون الفرع أقوى من أصله
ممنوع يؤيد المنع ما تقدم عن المولى التفات افي من قوله ثم المساواة في العلة لا تنافي كون
الحكم في الفرع أقوى وقول الاستوى في شرح المنهاج الامر الثاني الحكم الذي في الاصل
قال في الحصول فينظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل أن يكون الحكم في الفرع أولى منه قال
لانه ليس فوق الدقيق مرتبة والذي قاله مبني على أن المعلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه
في الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعيا أي سواء كان القياس قطعيا أو لم يكن فثبت الحكم
في الفرع قد يكون أولى من ثبوته في الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه انتهى وفيه
كما ترى تصریح بأن الحكم قد يكون ثبوته في الفرع أولى فيكون أقوى سواء كان ثبوته في

وبوجوده في الفرع كالا سكار
والا لانه في تقدم (فقطعي)
قبلها حتى كان الفرع
فيه تناوله دليل الاصل

الاصل قطعيًا أو ظنيًا في الأول على تفاوت العلوم كما هو الحق فالصواب أن جعل
الشارح القطعي هو القياس دون الحكم لأن قطعية العلة بالمعنى الذي ذكره انما يقتضي قطعية
القياس أهم من أن يكون مع قطعية الحكم أو بدونه فقد قال الاستوى في شرح المنهاج ما نصه
هذه المسئلة قررهما الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول
الكلام هنا في أمرين أحدهما القياس والثاني الحكم الذي في الاصل فأما القياس نفسه وهو
اللاحق والتسوية فقد يكون قطعيًا وقد يكون ظنيًا فالقطعي كما قاله في الحصول يتوقف على
مقدمتين أحدهما العلم بعللة الحكم والثاني العلم بمحصل مثل تلك العلة في الفرع فإذا علمها
المجتمد علم ثبوت الحكم في الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعًا به أو مظنونًا ثم مثل له أعنى الامام
بقياس تحريم الضرب على تحريم التأقيف فإنه قياس قطعي لاننا علم ان العلة هي الايداع وعلم
وجودها في الضرب ولكن الحكم هنا ظني لان دلالة الالفاظ عنده لا تقيد الا لظن كما تقدم
نقله عنه فتخلص ان القياس في هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظني وحاصله أننا قطعنا
بالحق هذا الفرع لذلك الاصل في حكمه المظنون وأما القياس الظني فهو أن نكون إحدى
المقدمتين أو كليهما مظنونة انتهى (فان قلت) بين المقدمة الاولى وهي العلم بعللة الحكم وظنية
الحكم تناقضًا اذ يلزم من ظنية ظنية العلة اذ لا يتصور أن يكون هو مظنونًا وعلة قطعية (قلت)
لا نسلم ذلك بل يجوز أن يجتمع ظن الحكم والقطع بعلة بمعنى ان هذا الحكم الذي ظن لا يمكن أن
تكون علة الا كذا أي ان كان الحكم ماضيًا فليست العلة الا ذلك فتأمل والا امر الثاني
أن جواب النظر الذي ذكره واستدل به مع كونه مناقشة في القيسل أنه يجوز أن يكون معنى
تمثيل الشارح توفر القرائن الموجبة للقطع بالغاء المصومية نحو قوله عليه الصلاة والسلام كل
مسكر خمر ومعنى ما ذكره العضد كإن الحاسب قطع النظر عن تلك القرائن على أنه يجوز أن يكون
الشارح قصد بهذا التمثيل رد ما قاله فأنقطع باطلا على ما قاله ومخالفة عن قصد فتأمل
(قوله فان كان دليلاً ظنيًا كان حكم الفرع كذلك) اشارة الى ان قطعية القياس لا تستلزم قطعية
الدليل وقد سبق إيضاحه في كلام الاستوى (قوله أو ظنية بقياس الادون) فان قلت كان
القياس ان يقول قطعي قلت اكنى عن ذلك بفهمه من المقابلة وعدل الى افادة قاعدة زائدة
(قوله بأن ظن علية الشيء في الاصل وان قطع بوجوده في الفرع) أقول بقي ما اذا قطع بعلة
الشيء في الاصل وظن وجوده في الفرع وظاهر أنه من قبيل الظني فأنظر لم تركه الشارح ويمكن أن
يجاب بجمل بأن على التمثيل كما هو عادته تبعاً للرافعي والنووي وحكمة عدم تصريحه بذلك بعده
اذي عند أن يعلم قطعاً ان علة الاصل كذا ويظن وجودها في الفرع فقط لان الفرع أمر
معلوم مقيد والغالب فيها هو كذلك الاحاطة بصحة انه نفيًا أو إيجابًا فتأمل (قوله فأدوية
القياس من حيث الحكم الى آخره) هذا واضح في نحو هذا المثال والافقديكون القياس
ظنيًا ويكون الحكم في الفرع أولى منه في الاصل نحو اشدية العلة أو أظهرية في الفرع
فالوجه ان القياس الظني قد يكون أولى أو مساوياً كما سيأتي إيضاحه أخذ من كلام الهندي
(قوله والاول أي القطعي الى آخره) قال شيخنا العلامة ظاهره ان الاقضية ثلاثة أولى ومساو
وأدون الخ وأقول ما ذكره من قضية كلام العضد والمصنف والشارح في الكلام على

فان كان دليلاً ظنيًا كان
حكم الفرع كذلك (أو)
كانت (ظنية) بأن ظن
علة الشيء في الاصل وان
قطع بوجوده في الفرع
(نقياس الادون) أي فذلك
القياس ظني وهو قياس
الادون (كالتفاح) أي
كقياسه (على البر) في باب
الربا (بجامع العلم) فإنه
العلة عندنا في الاصل
ويجمل ما قبل انما القوت
أو الكيل وليس في التفاح
الا العلم بثبوت الحكم فيه
ادون من ثبوته في البر المشتل
على الاوصاف الثلاثة
فأدوية القياس من حيث
الحكم لا من حيث العلة
اذ لا بد من تمامها كما تقدم
والاول أي القطعي يشمل
قياس الاولى والمساوي
أي ما يكون ثبوت الحكم
فيه في الفرع أولى منه في
في الاصل أو مساوياً
كقياس الضرب للوالدين
على التافيف لهما وقياس
احراق مال اليتيم على أكله
في التحريم فيهما

مفهوم الموافقة من ان القياسين يكونان في القطعي والظني لا يتجه غيره اذ لا يخفى انه يمكن ان
تكون العلة ظنية في كل من الاصل والفرع لكنها في الفرع أتم وأقوى فيكون ثبوت الحكم
فيه أولى ويكون القياس ظنيا مع انه قياس أولى أو فيه ما على السواء فيكون ثبوت الحكم
في الفرع مساويا لثبوته في الاصل وبكون القياس ظنيا مع انه قياس مساوي ولا يخفى انه
لو عكس تمثيل المصنف للادون أعنى قوله كالتفاح الى آخره بان قيس البر على التفاح بجوامع
الطعم لكان ذلك من قياس الاولى قطعيا مع انه ظني لا يقال لا يصح قياس البر على التفاح
لكون البر منصوفا عليه لانا نقول والتفاح منصوص عليه بقوله الطعام بالطعام الحديث
والنص ولو بالعموم يمنع القياس عند من يمنع القياس في المنصوص مع ان المصنف مثل
بقياس التفاح على البر والقياس القاسم من افراد القياس أيضا كما تقدم في الكلام على
التعريف والحاصل ان الوجه ان كلام الاولى والمساوي يكون من أقسام الظني أيضا لما
تقرر من حيث يشكك في شكل حصر المصنف الظني في الادون حيث قال وان كانت ظنية فقياس
الادون وقد تبعه الشارح على ذلك كما ترى الآن يريد انه قد يكون قياس الادون أو ان هذا
اصطلاح آخر وهو تسمية الظني مطلقا دون وقد وقع في كلام الهندي ان الظني أيضا ينقسم
الى الاولى والمساوي وجعل الادون غيرهما فانه قال في المسئلة السادسة المسكوت عنه قد
يكون أولى بالحكم من المنصوص عليه وقد يكون مثله فيه من غير تفاوت البتة وكل واحد من
هذين النوعين ينقسم الى قطعي والظني أي ما يعرف قطعيا انه أولى بالحكم أو مثله أو يعرف
ذلك ظنا وقد يكون المسكوت عنه دون المنصوص في ثبوت الحكم فيه انتهى باختصار بسيط
كبير في تقرير هذه الاقسام وأمثلة ما وغير ذلك لا يقال قد يراد بالادون ما يكون ثبوت الحكم في
الفرع دون ثبوته في الاصل من حيث احتمال ان تكون العلة غير ما ظن انه العلة من
الاصناف الموجودة في الاصل دون الفرع وقد يراد به ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون
ثبوته في الاصل من حيث ان المعنى المعلن به أتم وأقوى في الاصل منه في الفرع فكلام
المصنف والشارح باعتبار المعنى الاول كما يدل عليه تقرير الشارح لتمثيل المصنف ألا ترى الى
قوله فانه العلة عندنا في الاصل ويحتمل ما قبل انها القوت أو الكيل الى ان قال ثبوت الحكم
فيه أدون من ثبوته في البر المشتمل على الاوصاف الثلاثة فادوية القياس من حيث الحكم
لأن حيث العلة اذ لا بد من علمها كما تقدم وقول المصنف في شرح المنهاج قلنا هو أي التفاح
مساوية أي للبر في الطعم وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر لان البر مكمل مقتات مطعم
فهو يجرى على كل الاحتمالات والتفاح يجرى على احتمال واحد وهو كون العلة الطعم
والثابت على كل الاحتمالات اقوى من الثابت على احتمال واحد انتهى وحيث يشكك في
لا يتأثر ثبوت الاولوية أو المساواة بالاعتبار الثاني كما اقتضاه كلامهما في بحث المفهوم كما تقرر
لانا نقول كون كلامهما مساويا اعتبارا الاول لا يقتضي تخصيص الظني بالادون لظهور ان الاولوية
تصور فيه مع ذلك الاعتبار كما في عكس تمثيل المصنف المذكور كاتين فالوجه جريان كل من
الادوية والاولوية فيه بالاعتبارين ثم قد يجتمع الاعتباران بان يشتمل الاصل على جميع
الاصناف المحتملة للعلية دون الفرع ويكون المعنى الذي ظن عليه أتم وأقوى في الاصل منه في

الفرع فان الادونية حيث تنبأ بالاعتبارين كما ان الاولوية في عكس مثال المصنف المذكور
بالاعتبارين أيضا كما هو ظاهر وقد يتفردان كما لو كان ذلك المعنى أتم وأقوى في الفرع منه في
الاصل مع عدم اشتغال الاصل على جميع تلك الارصاف فان الادونية حيث تنبأ بالاعتبار الاول
دون الثاني وكما لو قطع بعلمية الشيء في الاصل وظن وجوده في الفرع على وجه أتم وأقوى في
الاصل منه في الفرع فان الادونية حيث تنبأ بالاعتبار الثاني دون الاول لا يقال كلام المصنف
والشارح في تفسير الظني لا يشمل هذا القسم لاعتبار المشارح ظنية بعلمية الشيء في الاصل
لانا نقول أراد الشارح مجرد التمثيل بقوله بان بمعنى كان بدليل مقابل الظني للقطعي الذي
اعتبر فيه القطع بعلمية الشيء في الاصل وبوجوده في الفرع وقد يتناقضان كما لو قطع بعلمية الشيء
في الاصل وظن وجوده في الفرع على وجه أتم وأقوى منه في الاصل فانه لا ادونية هنا بواحد
من الاعتبارين بل باعتبار عدم تحقق المعنى في الفرع واحتمال عدمه وهذا اعتبار آخر
للادونية لا مانع من ثبوته بغير شيء آخر وهو ان الادونية بالاعتبار الثاني تتصور في القطعي بان
يكون المعنى المقطوع بعلمية في الاصل وبوجوده في الفرع أتم وأقوى في الاصل منه في
الفرع فيكون ثبوت الحكم في الفرع دونه في الاصل فهنا اعتبر هذا القسم في القطعي ويمكن
ان يجاب بأنه لا مانع من اعتباره الا ان تركه لعدم مناسبة في مقابلة الظني لان الكلام فيه انما
هو بالاعتبار الاول للادونية والادونية في القطعي هنا انما هي من قبيل الاعتبار الثاني في
الظني التروك هذا كما لا يخفى (قوله وتقبل المعارضة بقتض تقبض أو ضد الى آخره) أي
بان ياتي الخضم بقياس يدل على تقبض أو ضد عادل عليه قياس المتشدد كما في أمثلة الشارح
قال المصنف ورائي وزاد المصنف على ابن الحاجب الضم ومثله بما اذا قبل الوتر واجب لانه
واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم كالقشم فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من
الخمس فلا يجب بل يستحب كسنة الفجر والحق انه لا حاجة اليه لان اقامة الدليل على تقبض
الحكم تستلزم أحد الاضداد وان لم يكن متبينا لانه اذا نفي شعبة التكرار في المسح يلزم أحد
الاحكام الباقية من الاباحة أو الوجوب أو الحرمة أو الكراهة انتهى (وأقول) هذا من تغييره
في وجود الحسن وذلك لان مقصود المصنف بيان ان المعارض قد يفهم بمجرد التقبض
ولا يفترض شيء من الاضداد بعينه وقد يفيد أحد الاضداد بعينه وبيان ذلك أمر مستحسن
لتضمنه تفصيل المطلوب وإيضاحه بحيث يتقطع عنه التوهم وتجويز المعارضة بقتض
التقبض لا يستلزم تجويزه بقتض الضد قد يفهم بين معارف ولو سلم فلا يتقطع التوهم
بالكلية فيكفي بهترض هذا الامر المستحسن اما ذكر بأنه لا حاجة اليه (قوله ولا يقوم
القاطع) معطوف على وجود تمام العمل اعطى مصدر مؤول على مصدر صريح فيقوم
منهوب بان وليس من مواضع شذوذ تقديرها تقدم المصدر المؤول بان والفعل واعلم أن
القاطع قد يشمل الاجماع حيث يكون قطعا كما يعلم مما سبق في معناه وأما حيث لا يكون
قطعا فيفني أن يمنع القياس أيضا كخبر الواحد دلالة لا يتقضى عنه نعم فيما اذا كان
سكوتيا نظرا لنباتة (قوله وليس هو الاصل الخ) أقول معناه وان تكن مساواة للاصل ومساواة

وأجيب بأن القصد من
المعارضة هدم دليل
المستدل لإثبات مقتضاها
المؤدى الى ما تقدم
وصورتها في الفرع ان
يقول المعارض للمستدل
ما ذكر من الوصف وان
اقتضى ثبوت الحكم في
الفرع فعندى وصف آخر
يقضى نقيضه اوضده
مثال النقيض المسح ركن
في الوضوء فيسن ثباته
كالوجه فيقول المعارض
مسح في الوضوء فلا يسن
تقليبه كسح الخاف ومثال
الضد الزر واطب عاينه
النبي صلى الله عليه وسلم
فيجب كالشاهد فيقول
المعارض مؤقت بوقت
صلاة من الخاف فيستحب
كالتعبر وأما المعارضة
بعقضى خلاف الحكم فلا
تقدح قطعا لعدم منافاتها
لدليل المستدل كما يقال
اليمين الغموس قول يأثم
قاتله فلا تجب الكفارة
كتهادة الزور فيقول
المعارض قول مؤكد
للباطل يظن به حقيقته
فيوجب التعزير كشهادة
الزور (والمختار) في دفع
المعارضة المذكورة زيادة
على دفعها بكل ما يعترض به

على المستدل ابتداء (قبول الترجيح) لوصف المستدل على وصف المعارض بمرجح مما ياتي في محله حكمه

لثنتين العمل بالراجح وقيل لا يستعمل لأن المعتبر في المعارضة حصول أصل في الظن ٢٧ لا مساواة لظن الأصل لا سقاء العلم بها

حكمه لحكم الأصل فيما ذكر ففاد هذا الكلام اشتراط كون المساواة فيما ذكر لا اشتراط نفس المساواة لأنها تقدمت ويؤيدان المراد ذلك تعبيره بصيغة الأمر دون تعبيره بنحو ومن شرطه كذا أو وان يساوى إلى آخره وحاصله أنه شرط فيما ذكر تم المساواة وشرط هنا كونها فيما ذكر فلا تكرار في هذا الكلام بوجه ولا حاجة إلى أن يقال ذكر المساواة هنا بوجه لا ذكر هذه الزيادة فتأمل ذلك فائدة في غاية الحسن والدقة (فان قلت) اشتراط كون المساواة فيما ذكر معلوم من اشتراط المساواة المفاد باشتراط وجود تمام العلة بل داخل فيه (قلت) ممنوع لأنه لا يلزم أن يفهم من اشتراط وجود تمام العلة الاكتفاء بوجودها ولو باعتبار النوع والجنس بل قد يسبق إلى ذهن إلى اعتبار المساواة في نوعها بل في صنفها لأن المتبادر من اعتبار وجود تمامها وجود شخصها لكنه لا يمكن لأعتبار الحمل في الشخص فلا أقل من اعتبار المصنف لأنه أقرب إلى الشخص الذي هو المعنى فليست أقل (فان قلت) لم يذكر هذه الزيادة عقب ما تقدم (قلت) لأن أفرادها بالذات كراهم وأدل على مزيد الاعتبار أن جعل الشيء مطويعين أبلغ في الاعتبار من جملة واحد وبذلك يظهر اندفاع ما سباني عن الشارح (فان قلت) أي فائدة في هذه الزيادة (قلت) دفع توهم اعتبار اتفاوت الذي قد يقع في أفراد العلة فبينوا هنا حيث عبروا بالمعنى أي النوع وبالجنس أن المراد وجود تمام العلة نوعا كانت أو جنسا من غير اعتبار اتفاوت الواقع في أفرادها واعلم أن قول المصنف من عين أو جنس معناه من عين العلة أو جنسها وصرح غيره بهذه الإضافة وإذا جلت على البيانية اندفع ما نقله السكال عن شيخه السكال ابن الهمام من الاعتراض عليهم وكذا يقال في الإضافة بالنسبة للحكم فراجعوا وتاملوا مع ما قلناه (فان قلت) من أين يعلم أن المراد بالعين هنا النوع قلت من استحالة إرادة الشخص لأن المعنى إنما يتشخص بحالها فاشخص الذي في الأصل يستحيل أن يكون بنفسه في الفرع كالأبني فتأمل (قوله) فأنما موجود في النسيذ أي فان الشدة المطربة الموجودة في النحر ومعلوم أن المراد نوع النحر إذ ليس القياس على جزئي شخصي منه فتكون الشدة المطربة الموجودة فيه نوعا أيضا لا شخصاً موجود في النسيذ بعينها نوعاً لا شخصاً أي نوعاً موجود بعينه فيه لا شخص نوعاً لأن من جملة مشخصات النوع المحل الذي هو خصوص النحر وهو موقوف عن النسيذ (قوله) فأنما جنس لاتلافهما قال شيخنا الشهاب لو قال لاتلافهما كان أولى لأن نوع الجنابة اتلافان لاتلاف واحد منسوب إلى شيئين انتهى (وأقول) ليس في العبارة ما يقتضي أنه اتلاف واحد فان لفظ الاتلاف مفرد مضاف وهو لا ينافي التعدد لأنه من صيغ العموم وإنما كانت الجنابة جنساً للاتلافين بخلاف الشدة المطربة لأن اتلاف النفس واتلاف الطرف مختلفان بالحقيقة فكان المقول على ما جنساً بخلاف الشدة في النحر والشدة في النسيذ فأنما مائة فان بالحقيقة فكان المقول على ما نوعاً وكذا الكلام في كون الولاية جنساً لولا يبقى التكاح والمال وكون القتل نوعاً للقتل بالحدود والقتل بالمقتل وقد علم من قوله بجامع الجنابة أن علة الحكم في كل من الأصل والفرع الجنابة لاتلاف النفس واتلاف الطرف إذ لو كانت العلة في الأصل اتلاف النفس لم يتصور القياس لامتناع وجود العلة في الفرع فهو أعني قوله بجامع الجنابة الخ مانع لأن يفهم من قوله فأنما جنس لاتلافهما أن العلة خصوص الاتلافين وبذلك يندفع ما

وأصل الظن لا يندفع بالترجيح (و) المختار بناء على قبول الترجيح (أنه) لا يجب الإبقاء اليه في الدليل (ابتداء) وقيل يجب لأن الدليل لا يتم بدون دفع المعارض وأوجب بأنه لا معارض حيث لا حاجة إلى دفعه قبل وجوده وهذه المسئلة ذكرها الأمدى ومن تبعه في الاعتراضات وذكرها هنا أنسب لأنها تؤول إلى شرط في الفرع وهو أن لا يعارض كما عده الأمدى هنا ووجهه أن الدليل لا يثبت المدعى إلا إذا سلم عن المعارض (ولا يقوم) القاطع على خلافه (أي) خلاف الفرع في الحكم (وفاقاً) إذ لا صحة للقياس في شيء مع قيام الدليل القاطع على خلافه (ولا) يقوم (خبر الواحد) على خلافه (عند الأكثر) فيقدم عندهم على القياس كما تقدم في مجتهه (وليسوا) الفرع (الأصل) وحكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس (أي عين العلة أو جنسها بالنسبة إلى الأقل وعين الحكم أو جنسه بالنسبة إلى الثاني مثال المساواة في

عين العلة قياس النسيذ على النحر في الحرمة بجامع الشدة المطربة فأنما موجود في النسيذ بعينها نوعاً لا شخصاً ومثال المساواة

في جنس العلة قياس الطرف على النص في ثبوت ٢٨ القصص بجماع الحسنات فانها جنس لاثلاثهما ومثال المساواة

في عين الحكم قياس القتل
بثقل على القتل بعدد في
ثبوت القصص فانه فيما
واحد والجلس كونه
القتل هذا عدوانا ومثال
المساواة في جنس الحكم
قياس بضع الصغيرة على
مالها في ثبوت الولاية للاب
أو الجدة بجماع الصغرفان
الولاية بجنس لولايته
التسكاح والمال فان
خالف المذكور ما
ذكر أي لم يساوه فيما
ذكر (فسد القياس)
لاتفاء العلة عن
الفرع في الاول واتفاء
حكم الاصل عن الفرع في
الثاني على ان اشتراط
المساواة في العلة مستغنى
عنه بماتقدم من اشتراط
وجود تمام العلة في الفرع
ولو قال هناك من عينها أو
جنسها المقصود بالذكر هنا
لوفى به مع السلامة من
التكرار ومن الوقوع فيما
عدل عنه هناك من لفظ
المساواة وبعبارة ابن
الحاجب ان يساوى في
العلة علة الاصل فيما يقصد
من عين أو جنس وان
يساوى حكمه حكم
الاصل فيما يقصد من عين
أو جنس (وجواب المعتز
بالمخالفة) فيما ذكر (بيان
الاتحاد) فيه مثاله ان يقبس

أورده الكمال فتأمل (قوله أي لم يساوه فيما ذكر) قال شيخنا الشهاب يريد أن المخالفة
في الحقيقة والمماهية انتهى (وأقول) المخالفة تصدق مع المساواة فيما ذكر لانها المغايرة في بعض
الصفات فيعين أن المراد بها هنا ما قاله (قوله على أن اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه
بماتقدم) (أقول) قد ذكرنا جواب هذا قريبا فراجع (قوله ولو قال هناك من عينها أو جنسها
الخ) قال شيخنا الشهاب يلزمه أن يصير عين العلة أو جنسها بياناً لتمام العلة والجنس ليس
نفس التمام انتهى (وأقول) كأن ما قاله مبنى على ما توهم من ظاهر الاضافة من أن المراد
بجنس العلة الجنس الذي فردده العلة وليس كذلك لأن الاضافة بيانية والمراد ان الجنس الذي
هو العلة فكونه نفس التمام لا إشكال فيه فتأمل (قوله مع السلامة من التكرار ومن الوقوع
فيما عدل عنه هناك من لفظ المساواة) أقول قد سبق جواب الاول قريبا والثاني عند قوله
ومن شرطه وجود تمام العلة فيه فليراجع (قوله ببيان الاتحاد فيه) قال شيخنا الشهاب
لو قال ببيان التساوى كان أولى وأوفق بما مر من التعبير بالمساواة انتهى وأقول
(قوله ولا يكون منصوحا عليه بوافق خلافاً لجوز دليلين) فيه كلامان أحدهما قال الكوراني
والتحقيق انه ان أراد ان طائفة جوزت قيام الدليلين بمعنى ان كلامهم ما فيه العلم
بالمدلول فهذا غير معقول لانه تحصيل الحاصل وان أراد ايضا ما استظهرنا في مخالفة فيه أحد
الاتراهم بيقولون الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس انتهى (وأقول) لا يخفى ان
محاوئته دفع خلاف نقلة الأئمة وابقوه لكونه قد تعرض عليه فهمه مما لا يليق به اقل ولا يلتفت
اليه فاضل على انه لا يصرفه كما أشار اليه الشارح وغيره فان الشارح على المنع بالاستعانة
بالنص أي الذي هو الاصل المقدم عن القياس وعلى الجواز باقادة القياس معرفة العلة وعلى
غيره كانه يندى الجواز بان ترادف الادلة على المدلول الواحد يفيد زيادة الظن والمنع بأشياء
منها ان العمل بالقياس عند فقد النص انما هو للضرورة ولا ضرورة مع وجوده والحاصل ان
القياس يفيد زيادة الظن ومعرفة العلة حيث ثبت به كون حكم الفرع معلا فلا يثبت له أحكام
المعللات ويترتب عليه فوائد هاهنا فهل يجوز التعويل عليه مع وجود النص لأجل حصول
ما ذكر أو لا فلا يثبت كون حكم الفرع معلا لا ختافوا فيه وهذا أمر معقول لا غبار عليه
ولا يلزم عليه تحصيل الحاصل ولا ارتفاع الخلاف وأما استدلاله على رفع الخلاف على تقدير
الشق الثاني بقوله هم الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس فلا يصح الابعاد اثباته
الاتفاق على هذا القول والافيجوز ان يكون هذا القول صادرا عن المجوزين دون غيرهم
وبينه وبين ذلك الاثبات خوط القتاد فذلك الاستدلال ليس بشيء والكلام الثاني ان الكمال
ما جعل النص هنا أعم من ان يكون دالا على حكم الاصل أيضا ولا يتم قال وباعتبار عمومته
لهما لا يكون هذا الاشتراط تكميلا للمساواة في حكم الاصل من اشتراط ان لا يكون دليله شاملا
لحكم الفرع وأولى من ذلك في نفي التكرار ان يحتمل النص المتقي هنا على نص خاص بالفرع
لا شامل له ولا لامل بقرينة الاشتراط السابق في حكم الاصل اعترض شيخنا الشهاب فقال قلت
قد جعل الشارح فيما مر كون بعض الصور المدلول عايم بالنص ليس أولى من بعض في جعلها
مقيسا عليها ما نعلم من جريان الخلاف وهو ثابت هنا فكيف يصح أن يراد بالمدكور هنا ما يشمل

الاتحاد) فيه مثاله ان يقبس الشافعي ظهارة الذي على ظهارة المسلم في حرمة وطء المرأة فيقول الحنفى الحرمة المذكور

في المسلم تنتهي بالكفارة
والكافر ليس من أهل
الكفارة إذ لا يمكنه الصوم
فيها لفساد نيته فلا تنتهي
الحزمة في حقه فاختلف
الحكم فلا يصح القياس
فيقول الشافعي يمكنه
الصوم بأن يسلم ويأتي به
ويصح اعتناقه وإطعامه
مع الكفارة فافهم ومن
أهل الكفارة فالحكم
متحد والقياس صحيح (ولا
يكون) الفرع (منصوصا)
عليه (عوافق) للقياس
للاستغناء حيث نذر بالنص
عن القياس (خلافاً لجوز
دليلين) منه لا على مدلول
واحد في عدم اشتراطه
ما ذكره لجوزة ويضيد
القياس عندهم رقة العلة
(ولا يخالف) للقياس
لتقدم النص على القياس
(الالتجربة النظر) فإن
القياس المخالف صحيح في
نفسه ولم يعمل به لمعارضة
النص

يباض بالاصل

المذكور هنا بل قد يستشكل ثبوت الخلاف هنا على الاحتمال الثاني أيضاً يعني حمل النص
هنا على الخاص بالفرع بعين ما استند اليه الشارح في منع الخلاف هناك لأن يفرق انتهى
(وأقول) وجه قوله بعين ما استند اليه الشارح الخ أنه إذا كان الفرع منصوصاً عليه بخصوصه
كالأصل فقد اشترى كافي النص عليهم ما جعل أحدهما أصلاً لا لآخر ليس بأولى من العكس ثم
يمكن أن يجاب عن الأول بأنه لا مانع من كون الخلاف باعتبار الجملة وبالنظر لبعض الأفراد
ومنه غير عزيز كل العزة وعن الثاني بالفرق كما أشاروا إليه ولهذا قال الهندي فاقماً أن يكون
النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الأصل أو غيره فإن كان الأول
فالقياس ينبغي أن يكون باطلاً أيضاً لأنه ليس جعل تلك الصورة أصلاً والأخرى فرعاً أولى من
العكس لأن نسبة دلالة النص على حكمها على السواء ولأن التسليم به مستدرك لأنه لا يفيد
فائدة زائدة أصلاً ولأنه جار مجرى إثبات حكم الأصل بالعلة المستنبطة فيكون اثبات الأصل
بالفرع فإن العلة في محل النص فرع والحكم أصل على ما تقدم بيانه وأما إذا كان غيره
فالقياس جائز فيه عند الأكثرين لأن زائد الأدلة على المدلول الواحد جائز لا فائدة زيادة النطق
بجلافي ما إذا كان النص الدال على حكم الأصل والفرع واحداً فإن القياس في هذه الصورة
لا يضيد زيادة الظن أصلاً لأن العلة المستنبطة من الحكم الذي هو ثابت في الأصل والفرع
بقتضي نص واحد على حد سواء فرعاً بلا تقوية لأن الفرع لا يؤيد أصله بخلاف ما إذا كان
النص الدال على حكمهما متغيراً فإن العلة المستنبطة من حكم الأصل ما هي فرع الحكم
الثابت في الفرع لنصه انتهى فإنه يقتضيه القطع بالمنع فيما إذا كان دليل حكم الأصل
شاملاً لحكم الفرع والجواز عند الأكثرين فيما إذا كان خاصاً مع الفرق بينهما بما ذكره وأعلم
أن ما سبق عن الكمال أولاً من جعل النص أعم من النص على الفرع بخصوصه أومع الأصل
لدفع التكرار سميته اليه المولى سعد الدين في الحواشي فإن هذا الاشتغال ليس خاصاً بالمصنف
بل هو وارد على غيره أيضاً كابن الحاجب لجمعهم بين الموضوعين فإن قلت لكن يرد على المصنف
أن جمعه بينهما ينافي الاختصار الذي التزمه قلت يمكن أنه يقال إن لم يلزم الاختصار المخالف
لمثل هذا الجمع وأيضاً فلا يوجد هكذا في كلام القوم أحب موافقتهم وإن فاته الاختصار
وسر ذلك الاحتياط في تأديته مرادهم لاحتمال أن يكون هذا الصنيع لتسكينه خفيت نفوت
بالتعبير فتمأمله فإنه حسن دقيق نافع في مواضع كثيرة (قوله ولا يخالف) قال شيخنا العلامة
هذا تكرار مع قوله ولا يقوم القاطع على خلافه وفقاً ولا خبر الواحد عند الأكثر الخ
(وأقول) أما قوله هذا تكرار فيمكن دفعه بأن التسليم التكرار مع كون ذكره
للتوطئة لقوله التجربة النظر وكأنه قال ولا يخالف كما تقدم التجربة النظر وهو لو صرح
بقوله كما تقدم لم يترجم عليه اعتراض التكرار ولا يخالف كما تقدم التجربة النظر وهو لو صرح
بجوابه وهو الموافق فإن فيه استظرافاً ولم يقدم هذا الاستثناء هنا لقوات القرن المذكور
والاهمية أدنى جعل هذا الاستثناء مع التوطئة مطلباً لسهولة العبارة في اعتباره والاهتمام به
وأما قوله ثم الخالف فجوابه تخصيص كلام المصنف هنا بما علم مما تقدم على ما أشهر في هذا الفن
من قاعدة تقديم الخاص على العام ولا اعتراض بمثل ذلك كما هو معلوم ثم رأيت شيخنا الشهاب

عبد الوهاب بن أبي الجي

أورد اعتراض التكرار ثم قال وقد يعتذر بأن الإعادة هنا لأجل الاستثناء المذکور هنا ويرد
بأنه كان يمكنه ذكر الاستثناء هنا انتهى وقد سمعت جواب هذا الرد (قوله ولا يكون
حكم الفرع متقدما على حكم الأصل الخ) أنت خير بأن الذي ينبغي أن المراد امتناع اثبات
حكم الفرع في الحال أي قبل ظهور حكم الأصل فإن قلت يناقض ذلك قول الشارح كغيره نعم
أن ذكر ذلك الزاماً للمخصم جاز كما قال الشافعي الخ وذلك لأن الإلزام بذلك إنما يأتي بعد ورود
حكم الأصل إذ قبل وروده لا معنى للإلزام إذ لا يتصور الإلزام بما لم يرد ويؤيد ما قبل بقول
الشافعي المذکور إذ قول الشافعي المذکور إنما كان بعد ورود حكم الأصل قطعا وقد جعلوه
من قبيل الإلزام لا لاثباته فلو أن المراد امتناع القياس مطلقا ولو بعد ورود حكم الأصل
ماتنا في ذلك قلت لا ينافيه لجواز أن المراد أنه بعد ورود حكم الأصل لا يصح أن يستفاد منه
بطريق القياس أن الحكم كان تابعا للفرع من حين ظهوره ولكن يجوز أن يذكر ذلك على
طريق الإلزام ويدل على ذلك تعبير أبي الحسين في معقده بقوله مانعه وأما الفرع إذا تقدم
حكمه على حكم الأصل فمثاله الوضوء إذا قيس على التيمم في اشتراط النية فيه وذلك أن الوضوء
وجب بمكة والتيمم وجب بعد الهجرة وقد منع ذلك قوم لأن شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز
كونه مستفادا مما تأخر وجوبه لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه والأولى أن يقال
أن الفرع إذا تقدم حكمه فإنه لم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل فإنه
لا يصح ذلك القياس لأنه لا يجوز أن لا يكون لنا على الحكم الذي تعبدنا به دليل في الحال وإن دل
على حكم الفرع دليل متقدم لم يطل ذلك القياس لأنه يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم
بأدلة مسترادة ألا ترى أن المعجزات تتوارى بعد المعجزة المقارنة لا تبدأ الدعوة انتهى فان قلت
ما المانع من جواز القياس بعد ورود حكم الأصل ويكون المقصود اثبات هذا الحكم في
الفرع من الآن لأن من حين ظهوره فلا حاجة لحل ما وقع للشافعي على أن المراد به مجرد الإلزام
قلت إنما يأتي ذلك لو ثبت اتقاء هذا الحكم عن الفرع إلى ظهور الأصل بأن ثبت عدم وجوب
نية الوضوء قبل ظهور التيمم ثم إن ذلك الثبوت إما بخطاب فكذا يلزم الفسخ بالقياس وأما
بالبراءة الأصلية ولا يكون رفع ذلك بالقياس نصحا وليس الكلام في شيء من ذلك كما أشار إليه
الامام في تعبيره كما اختاره بقوله والحق أن يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل إلا ذلك
القياس لم يجوز تقدم الفرع على الأصل لأن قبل هذا الأصل لزم أن يقال كان الحكم حاصل
من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق أو ما كان حاصله لا يمتنع فيكون ذلك كالفسخ انتهى
(قوله لأنه تكليف بما لا يطاق) قد يقال حاصل هذا التكليف بما لا يطاق كما تقدم التعبير به
في كلام الامام وقد جوزه المصنف فيشكل ذلك بمنعه القياس هنا الآن يدعي أن هذا من
التكليف المحال كتكليف الغافل لامن التكليف بالحال (قوله لأنه تكليف بما لا يطاق)
قال شيخنا العلامة جواب العبارة تكليف لا يعلم (وأقول) هذا التصويب ممنوع أما أولا فلا
المفروض تقدم حكم الفرع على حكم الأصل ومن لازم تقدمه عليه ثبوته حال تقدمه كما
صرح به الشارح كغيره ولا معنى لثبوته حال تقدمه إلا تعلقه بالمكافئ وتعلقه بهم بأن
يخاطبوا به هو تكليفهم ومن لازم ذلك علمهم بالتكليف به والالزام اتقاء تعلقه ومخاطبهم به

(ولا) يـ حكم
الفرع (متقدما على حكم
الأصل) في الظهور
قياس الوضوء على التيمم
في وجوب النية فإن
الوضوء تعبد به قبل الهجرة
والتيمم إنما تعبد به بعدها
إذ لو جاز تقدمه لزم ثبوت
حكم الفرع حال تقدمه
من غير دليل وهو ممنوع لأنه
تكليف بما لا يعلم

لكنه غير معلوم لانه محال على امر متأخر وهو القياس على حكم الاصل المتأخر فيلزم تكليفهم
 بأمر غير معلوم لانه ما لم ينبت حكم الاصل وتعلم عاقبته ويعلم وجودها في القرع لم يعلم حكم
 القرع فظهر ان التكليف وجد مع ما لا يمكنه كلف بدون علمه المكلف فظهر ان هذا
 التصويب خلاف الصواب وأما ثانياً فلو سلمنا ما زعمه قلنا ان التكليف بما لا يعلم صادق يكون
 ذلك التكليف لا يعلم وان التكليف الذي لا يعلم تكليف بما لا يعلم بالاشبهه اذ يلزم من جهل نفس
 التكليف جهل المكلف به من حيث انه مكلف به كاهو المراد فعلى تقدير ان يكون ما هنا من قبيل
 التكليف الذي لا يعلم تكون عبارة الشارح صادقة به والعبارة اذا صدقت بالمقصود لا تكون
 خطأ والالزام الحكم بالخطا على كل عبارة احتملت المقصود وغيره ولا سبيل اليه (فان قلت) هذا
 مسلم لكن هذه العبارة تقتضي ان منشأ الامتناع الجهل بالمكلف به مع ان منشأه على هذا
 انما هو الجهل بنفس التكليف (قلت) الجهل بالمكلف به اللازم للجهل بالتكليف يصح ان يكون
 منشأ أيضاً فالقاصار عليه صحيح (فان قلت) لانه ذلك ادغاية في الباب انه تكليف بمحال أو
 بما لا يطاق وهو جائز كما تقدم (قلت) يجوز ان يكون هذا مبنياً على الامتناع المتقدم أيضاً ومثل
 ذلك لا يعد خطأ ولو سلم صح حمل العبارة على كون المنشأ الجهل بنفس التكليف بان يراد
 انه تكليف بما لا يعلم اسبب عدم العلم بنفس التكليف وما كان كذلك يتنجس التكليف به (قوله)
 نعم ان ذكر ذلك الزاماً للنصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أي يفتقران) قال السكوري في
 بعد ذكر هذه العبارة بلفظها في أكثرها ما نصه هكذا قيل وفيه نظر لان الحنفية ليس عندهم في
 المسئلة قياس حتى يلزموا ولا الشافعي قائل بالقياس بل وجوب النية فيهما انما ثبت بقوله
 صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات انتهى (وأقول) هذا النظر منه في غاية الضعف والفساد
 اظهروا ان الزام الحنفية لا يتوقف على أن يكون عندهم في المسئلة قياس فان المقصود رد فرقهم
 بين ما يثبت تساوي المعنى المانع من ذلك الفرق ومن المعالوم ان هذا الالتفات له الى
 أن يكون عندهم قياس في المسئلة ولا ارتباط له بوجه وظهور ان الزام الشافعي لهم لا يتوقف
 على كونه قائلاً بالقياس في أصل اثبات وجوب النية لما ذكر من كون المقصود رد الفرق بين
 التساوي في المعنى وهذا شائع مع الاستغناء عن القياس في أصل ثبوت ذلك الحكم كما صرح
 بذلك استثناء الأئمة ذكر ذلك على قصد الالزام كما رأيت فظهر فساد قوله بل وجوب النية
 فيهما انما ثبت الخ لان ذلك انما يرد لو قصد بالقياس هنا أصل اثبات الوجوب وليس كذلك
 وانما المقصود الالزام كما تقرر (قوله وجوزه الامام عند دليل آخر) قال السكوري في هذا
 لوجه له الا ان يكون القياس استظهاراً وايضاً ما لانه محال ان يعلم شيء بدليلين الا على ما بيناه
 وذلك لا يخالف أحد فيه واستنادهم في ذلك على تأخر مجزأته على ثبوت نبوته ليس بشيء
 اذ المجزئات المتأخرة ليست مثبتة للنبوة بل هي املاء اندلج يقع نوع منها أولطالب مستترشد
 لم يبق له رؤية معجزة أو اظهار الكرامته بشكائر معجزاته ولهذا ترى من كان منهم أعظم شأناً
 كان أكثر معجزة وأقرب بها ولو كان الدليل الاخير مثبتاً كان المفضل منهم أخرى تلك
 المجزئات انتهى (وأقول) لا يخفى على عاقل انه اذا تعددت الأدلة على مدلول واحد كان كل واحد
 منها بحيث يصلح للاستقلال باثبات المدلول لكنه اذا تقدم نبوته بغيره منها كان هو مؤكداً

نعم ان ذكر ذلك الزاماً للنصم
 جاز كما قال الشافعي للحنفية
 طهارتان أي يفتقران
 لتساوي الاصل والقرع
 في المعنى (وجوزه) أي
 جوزه سلمه (الامام)
 الرازي (عند دليل آخر)
 يستند اليه حالة التقدم دفعا
 للنصم وراى المذكور ونباه
 على جواز دليلين أو أدلة
 على مدلول واحد وان
 تأخر بعضها عن بعض
 كمجزئات النبي صلى الله
 عليه وسلم المتأخرة عن
 المعجزة المقارنة لابتداء
 الدعوة (ولا يشترط) في
 القرع (ثبوت حكمه)

بالنص جلة خلافا لقوم) في قوله - يشترط ذلك ويطلب بالقياس تفصيله قالوا - لولا العلم بمرور ميراث الجد جلة لما جاز القياس في توريثه مع الأخوة وردا بشرطهم ذلك بان العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا أنت على حرام على الطلاق والظهار والابلا بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لأجله ولا تفصيلا (ولا) يشترط في القرع (اتقاء) نص أو إجماع يوافقه في حكمه أي لا يشترط اتقاء واحد منهم ما بل يجوز القياس مع موافقتهما أو أحدهما (خلافًا) للغزالي والآمدي في اشتراطهما اتفاهما مع تجويزهما ما ليلين على مدلول واحد نظرا إلى الحاجة إلى القياس اعتمادا عند فقد النص والابجاع وان لم تنفع مسئلته بعد بخلاف قول ابن عبيدان السابق واجب بان أدلة القياس مطلقة عن اشتراط ذلك نعم في نفي المصنف اشتراط اتقاء النص مخالفة لقوله أولا ولا يكون منصوبا (الرابع) من أدلة القياس (العلة)

لذلك الثبوت ومقوله حتى إذا كان الحاصل من الأول الظن كان الثاني مقويا لذلك الظن أو اليقين كان الثاني موجبا لزيادته على ما هو الحق من قبول اليقين للزيادة وحيث قد قال قياس مع تقدم ثبوت حكم الفرع بدليل آخر عليه يفيد زيادة الظن وقوته ويقيد العلم أيضا كما تقدم لأصل ثبوت حكم الفرع ومحل ذلك هو محل خلاف كما بيناه فيما سبق بما يعلم منه بطلان قوله وذلك لا يخالف أحد فيه والتفسير بالمعجزات في غاية الوضوح وذلك لأن كلامه يفيد أصل التصديق ان تقدم على غيره منها فإن تأخر أفاد أصله أيضا لمن لم يطلع على الأول وزيادته لمن اطلع فإذا جاز ذلك في المعجزات التي هي دلائل النبوة ووضعها التصديق مدعى النبوة فليجزم مثله في الأدلة التي وضعها لاثبات مدلولها ففيمد المقدمة منها أصل ادراك المطلوب والمآخر تقوية ذلك الأدوار لمن وقف على الأول وأصله لمن لم يقف عليه فقوله واستنادهم في ذلك على تأخر معجزاته عن ثبوت نبوته ليس بشيء الخ هو الذي ليس بشيء نعم هنا بحث من وجه آخر وهو ان مفعيل المصنف صريح في مخالفة الامام فيما قاله بالشرط الذي ذكره حيث قابل بكلام الامام ما ذكره وحيث يثبت شكل الحال لانه ان أراد انه حال تقدمه يثبت بالدليل الاخر دون القياس فهذا ليس محل نزاع كما هو ظاهر فلا وجه لمقابلة ما ذكره بكلام الامام وان أراد انه يثبت بالقياس المتأخر فالهذو ربحا اللهم الا أن يكون المراد الأول ويجعل المقصود من نقل كلام الامام الإشارة إلى تقييد المسئلة وان أباه ظاهر الصنيع (قوله ولا اتقاء نص أو إجماع يوافقه خلافا للغزالي والآمدي) قال الكوراني في شرحه مانصه ولا يشترط أيضا اتقاء نص أو إجماع يوافق القياس خلافا للغزالي والآمدي وقد عرفت انه الصواب اذ لو كان القياس مسبوقا بنص أو إجماع لم يكن له وجه الا لاستظهاره لا تفصيل الحكم وان شئت زيادة التحقيق قلت دلائل الفقه امارات ومعرفات ولا شك ان الامارة تفيد الظن والظن قابل للشدة والضعف فلا مانع من موارد الامارات والعلامات وكذا الدلائل العقلية المفسدة للقطع واليقين ان قلنا ان اليقين قابل للشدة والضعف كما هو المذهب المنصور في زيادة الايمان أي نفس التصديق نعم لو كانت الدلائل علامات مؤثرات في الایجاد لاستحال الایجاد مرتين واحد كان لا مؤثر به هذا المعنى سوى الله تعالى وقوله في باب القياس عال مؤثرة يدون بذلك اعتبارا لشارع اياها لا التأثير بالمعنى المذكور انتهى (وأقول) الهام في قوله وقد عرفت انه الصواب ان عادت لما قاله الغزالي والآمدي كما هو الموافق لاستدلالة بقوله اذ لو كان إلى آخره كما لا يخفى ففيه امر ان الاول ان هذا الاستدلال لا ينجح التصويب المذكور اذ يكفي في صحة القياس الاستظهار بالمذهب كور فالصواب الذي لا مزية فيه فساد هذا التصويب فان زعم ان ذلك الاستظهار ليس محل خلاف قلنا قد تبين بطلان هذا الزعم فيما قدمناه والثاني ان زيادة التحقيق التي أفادها منافية لما قاله الغزالي والآمدي كما لا يخفى فكيف تكون زيادة تحقيق له وان عادت لما قاله المصنف ففيه انه لا ينافيه استدلالة المذكور بقوله اذ لو كان إلى آخره كما هو ظاهر فاستأمل (قوله نعم في نفي المصنف اشتراط اتقاء النص مخالفة لقوله أولا ولا يكون منصوبا) أقول فيه أمران الاول ان الوجوه عندي في دفع المخالفة تفرع هذا على خلاف ما عده المصنف فيما سبق وهو جواز دليلين فيكون هذا الاستثناء بما تقدم

على هذا القول وحاصله انه لما حكم فيما سبق عن غيره اشارة القياس مع النص بناء على جواز
 دليلين أشار هنا الى أن المجوزين للدليلين منهم من استثنى ما لو كان المدلول حكماً شرعياً وإلى ذلك
 قد يشير قول الشارح مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد إلى آخره الآن هذا يقتضي أن
 المستثنى دليلين على مدلول واحد في غير الأحكام الشرعية وهو مشكل معنى والاحسن أن
 يجاب بأن هذا إشارة إلى أن المجوزين للدليلين من استثنى ما لو كان أحدهما القياس سواء
 كان شرعياً أو لانه انما يرتكب عند الحاجة ولا حاجة اليه مع وجود غيره فليتنامل وتبينهما
 قال شيخنا الشهاب اعلم ان كلامه أعنى المتن مع مخالفته لما مر كما قاله الشارح ينبغي ان يستثنى
 من عموم ما اذا كان دليل الأصل شاملاً لحكم الفرع فقد مر أنه لا يصح القياس حينئذ بلا
 خلاف انتهى (قوله وفي معناها) أى مفهوماً لفظة العلة وقوله أئمة الشرع أى أهل القروع
 فخرج الحكماء وأهل الكلام (قوله والمفيدة هو العلة) قال شيخنا العلامة فيه نظر إذا العلة
 لا تفيد العلم بالحكم لاني ذاته ولا يفيد كون محله أصلاً يقاس عليه والالزم انما تفيد مع عدم
 النص وهو ظاهر الانتفاء انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب عنه بان المراد بأنها تفيد به بقيد كون
 محله أصلاً يقاس عليه انما تفيد من حيث ان محله أصل يقاس عليه وان كان خلاف ظاهر
 العبارة ولا اشكال على هذا بوجه وذلك لأن من عرف ان علة الربا في البرا طم عرف انه يلحق
 به في ذلك غيره من المطعومات وبأن المراد انه اذا لوحظ النص عرف الحكم ثم اذا لوحظت العلة
 حصل الثقات جديد للحكم ومعرفة كون محله أصلاً يقاس عليه فجمع وع ذلك الاتفاقات الجديدة
 للحكم ومعرفة كون محله أصلاً يقاس عليه مستفاد من العلة قافادتها ذلك المجموع على هذا
 الوجه هو مرادهم بقولهم انما تفيد حكم الأصل بقيد كون محله أصلاً يقاس عليه ثم رأيت بسطاً
 للمصنف في شرح الحق في ان العلة بمجرد دها تفيد حكم الأصل من جملة ما ناصه فاذا عرف
 الناظر مثلاً ان الاسكار علة التحريم فهو حيث وجدته قضي بالتحريم غاية ما في الباب ان العالم
 يعرف بتحريم الخمر من غير الاسكار لا اطلاعه على النص ولكن هذا لا يوجب ان لا يكون الاسكار
 معزفاً فقد يعرف بعض العوام علة الاسكار للتحريم ولا يدري هل الخمر هو المنصوص أو النبيذ
 أو غيرهما من المسكرات فاذا وجد الخمر قضي فيه بالتحريم مستفاد الى وجد ان العلة مستفيدة
 ذلك منها فقد وضع بهذا ان العلة قد تعرف حكم الأصل بمجرد دها وقد تجتمع أيضاً في التعريف
 هي والنص على رأى من يجوز اجتماع معرفتين انتهى وفيه نص صريح بان معرفة العلة تفيد معرفة
 ثبوت الحكم في أى جزئى من جزئيات المحل علم وجودها فيه لكن لم ينظر ومنه انما تفيد ثبوت
 الحكم في ذلك المحل بقيد كونه أصلاً يقاس عليه والظاهر ان معرفة ذلك لا تنافي بدون معرفة ان
 ذلك المحل هو المنصوص انما لم يعرف انه المنصوص فكيف يعرف اصله المتوقعة على كونه
 المنصوص وفي الخواص للمولى التفتة ازانى اعتراضاً على كلام ذكره الاضد مانصه وفيه بحث لأن
 كون الوصف معزفاً للحكم ايسر معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعى لا بد له من
 دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدله فيكون الوصف اشارة بها يعرف ان
 الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلاً اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلى كونه مانعاً أحرم يقذف
 بالزبد كان ذلك اشارة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه الوصف من افراد الخمر قال والحاصل

وفي معناها حينما اطلقت
 على شئ في كلام أئمة الشرع
 أقوال ينبغي عليها مسائل
 ثانياً (قال أهل الحق) هي
 (المعترف) للحكم بمعنى كون
 الاسكار علة انه معرف أى
 علامة على حرمة السكر
 كالتحريم والتبنيذ (وحكم
 الأصل) على هذا (ثابت بها
 لا بالنص خلافاً للحنفية)
 في قولهم بالنص لانه المفيد
 للحكم قلنا لم يفيد بقيد كون
 محله أصلاً يقاس عليه
 والكلام في ذلك والمفيدة
 هو العلة انتهى فمقتضى التعدية

ان العلة تنوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في
المواد الجزئية انتهى وفيه تصريح بان الحكم في نفسه لا يقيد به الا النص وقد يتخلص من ذلك كاه
كون الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظيا ويمكن حمل كلام المتن عليه بان يراد ان حكم الاصل
باعتبار كون محله أصلا يقاس عليه ثابت به أي مع النص لا بالنص أي وحده فليست امل (قوله
المحقق للقياس) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول التعبدية من نتائج القياس ونحوه وليست
بمحققة له أي مثبتة وموجدة لان هذا شأن أركان الشئ وليست التعبدية منها انتهى (وأقول)
المراد بالتعبدية الحل المذكور في تعريف القياس بالمعنى السابق فيه وهذا بلا شبهة محقق للقياس
وليس من نتائجه ثم رأيت شيخنا العلامة فسر التعبدية بالحمل المذكور والله أعلم (قوله وهو
قول المعتزلة) حاصل مذهبهم ان كلام من حسن الشئ وقبحه لذاته وان الحكم تابع لحسنه أو قبحه
الذاتي فيكون الوصف الماهل به مؤثر لذاته لانه يستلزم الحكم باعتبار الوصف الذاتي له من
حسنه أو قبحه (قوله وقال الغزالي باذن الله) ينبغي ان حاصله انه تعالى جعل تعلق الحكم تابعا
لتحقق الوصف فانما تحقق الوصف أثر تعلق الحكم أي حاصله بمعنى انه يتبعه في الحصول كما يتبع
الموت حر الرقة والتد وكما يتبع الانكسار الكسر وهذا بخلاف قول الجهم ورفاهه لا تحصل
عليه أصلا وانما الوصف مجرد اشارة به ان الحكم قد تعلق من غير ان يؤثر تعلقه (قوله وقال
الآمدي هي الباعث عليه وقال انه مراد الشافعية الى آخر كلام الشرح) فيه كلامان
أحدهما قال شيخنا العلامة في قوله لان الرب تعالى لا يبعثه شئ ما نصه قد قال ابن الحاجب في
شروط العلة ومنها أن تكون بمعنى الباعث أي مشبهة على حكمة مقصودة للشارع من شرع
الحكم يقينا وظنا وإذا كان هذا هو المراد بالباعث عندهم يلزم التشريع المذكور انتهى
(وأقول) هذا مجتزأ لا يقيد بدفع التشريع المذكور بما جاء المذهب ومع ذلك كما بينه المصنف في شرح
المختصر حيث قال وأما تفسيره العلة بالباعث فشيء قاله الآمدي وحاده عن مسالك أئمتنا أجمعين
وهو عندنا من أورد المذهب لا فضائه الى تعليل أفعال الرب تعالى بالأغراض فلو عرف قائله
غائله لا بعد عنه فانه شر من مذاهب القدونية فان الرب تعالى لا يبعثه شئ على شئ (فان قلت)
ليس الباعث بهذا التفسير بل المشغل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم (قلت)
قوله مقصودة للشارع من شرع الحكم معناه انه لا جله اشرعه وهذا هو الباعث والداهي
وحاصله انك تقول ان الرب جل جلاله حرم الخمر مثلا لاجل الاسكار وذلك هو الفعل لغرض
الذي تنزه الباري جل جلاله عنه لان من فعل فعلا لغرض لا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض
بالنسبة اليه أولى من عدم حصوله والالم يكن غرضه اذا كان أولى اكتسب به فاعله صفة مدح
ويكون حصول تلك الاولوية لله تعالى متوقفة على الغيرة فتكون ممكنة غير واجبة فيكون كما له
تعالى ممكنا غير واجب (لا يقال) حصول ذلك الغرض ولا حصوله مستويان بالنسبة الى الله تعالى
ولكن متفاوتان بالنسبة الى العبد فيفعله تعالى لا يفرضه بل لغرضهم (لانا نقول) فعلة ذلك الفعل
لتحصل لغرضهم ان كان أولى من لافعله جاء حديث الاستكمال وان لم يكن فتحصيل ذلك الغرض
ان كان لتحصل لغرض آخر لهم كان الكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو ممتنع وان لم
يكن لغرض آخر لهم مع انه ليس له فيه أولوية استحالة أن يكون غرضه لما تقدم انتهى بمعناه

المحققة للقياس (وقيل)
العله (المؤثر بذاته) في الحكم
بناء على انه يتبع المصلحة
أو المفسدة وهو قول المعتزلة
(وقال الغزالي) هي المؤثر
فيه (باذن الله) أي يجعله
لأبالات (وقال الآمدي)
هي (الباعث) عليه وقال
انه مراد الشافعية في قوله
حكم الاصل ثابت بها أي
انها باعثة عليه وان مراد
المحقق ان النص معرف له
وان كلاً لا يضاف الآخر
في مراده وتبعه ابن الحاجب
في ذلك قال المصنف ونحن
معاصر الشافعية انما نفسير
العله بالمعرف ولا نفسيرها
بالباعث أبداً ونشدد التمسك
على من يفسرها بذلك لان
الرب تعالى لا يبعثه شئ على
شئ ومن غير من افقه اعتمدا
بالباعث أراد انها باعثة
للمكلف على الامتناع منه
عليه أي رحمه الله تعالى
وسيا في بيانه

في البعض نعم لما ورد في الحصول التفسير بالبائع واجب عنه الاصفهاني في شرحه مشيراً الى وجه
 الرد حيث قال وأما التفسير بالداعي فنقول لاشك ان الامر في الشاهد كاذب وهو ان الواحد
 مننا انما يفعل فعلاً للمصلحة ترجع اليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل بالغير ناقص بذاته وأما
 بالنسبة الى الله تعالى فلا قوله حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى له من لاحد وله المصلحة قلنا
 لان سلم بل جاز ان يقع له مع استواء الحصول والاحصول للغير بالنسبة اليه ومع ذلك ينفه له لكونه
 جواد لذاته ضرورة التخيير الممكن لذاته في فعله مع تساوي الطرفين بالنسبة اليه لم قلتم انه ليس
 كذلك والحاصل ان من فعل فعلاً للمصلحة ترجع اليه لا يسمى جواداً مطلقاً بل هو معانض وأما من
 فعل فعلاً يرجع الى الغير منه مصلحة ولا يرجع اليه منه مصلحة فهو الجواد المطلق لذاته فالداعي
 بالنسبة الى الله ليس على وزن داعية العبد فليتهم ذلك واذا تقرر ذلك جاز في فعله بالداعي
 على الوجه الذي خصناه انهمى وهذا يؤخذ منه الجواب عما أورد المصنف وان لم يحل عن
 تكلف بان يقال ليس معنى قوله مقصودة للشارع من شرع الحكم انه لا جملها شرعه بحيث يكون
 باعنا وغرضنا ويلزم المحذور بل انما ترتب على شرعه مع ارادة الشارع ترتبها عليه بان شرع الحكم
 مراد ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة الغير من غير ان يكون غرضه منه ولا ان يكون
 حصولها أولى بالنسبة اليه من لاحصولها وهذا قال السيد الشريف اذا ترتب على فعل أثر من
 حيث انه غرضه يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية ثم ان كان سبباً لاقدام الفاعل
 يسمى بالقياض الى الفاعل غرضاً وان لم يكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يقترب عليها حكم
 وفوائده لا تعد فذهبت الاشاعة والحكمة الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة
 لشهاده لوجهين الاول ان الفاعل لغرض لا بد ان يكون الغرض أولى بالقياض اليه من عدمه والا
 لم يكن غرضاً فالفاعل مستفيد لتلك الاولوية ومستكمل بالغير ولا يكتفى رجوع المنفعة الى الخلق
 فقط لان الاحسان اليهم وعدمه ان تساوي بالنسبة اليه تعالى لا يصح الاحسان ان يكون غرضاً
 وان كان أولى به لزم الاستكمال الثاني ان الغرض لما كان سبباً لاقدام الفاعل فكان الفاعل
 ناقصاً في فاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة اليه بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي
 الكمال في فاعليته وأفعاله وكماله أفعاله يقتضي مصالح ترجع الى العباد فلا شيء خال عن الحكمة
 والمصلحة ولا سبيل للنقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي
 لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبية والآيات والاحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظاهرها
 فقد غفل عما تشهد به الاقوال الصحيحة والافكار الدقيقة أو اراد اظهار ما يناسب افهام
 العامة على مقتضى كلام الناس على قدر عقولهم انتهى وبالجملة فلا بد على هذا من التجوز
 في الباعث واخرجه من حقيقة الباعثية الكلام الثاني قال الكوراني ولم يرض والد المصنف
 ذلك أي ما قاله الاممدي عن الشافعية ونقل عنه أشد الانكار وقال لا باعث لله على فعل اذا فعله
 لا تعلل وما وقع في عبادة الفقهاء من انهم اعاد باعثة معناه انهم باعثة للمكلف على الامتنال وهذا
 الكلام لا وجه له من وجوه الاول ان الاشاعة وان لم يقولوا بان فعله معال بالعرض لكنهم
 مطعون على ان أفعاله مشقولة على حكم ومصلح لعباده لا يخصى الثاني ان قوله المراد بالبائع
 باعث المكلف على الامتنال كلام محترع لم يسبقه أحد اليه وكيف يطبق قول الغزالي لا ينفى

بالأفعال الإباحية الشارع على ما ذكره الثالث أن الحق في مسئلة تعليل فعله تعالى بالغرض عند
 الأشعرى هو عدم وجوب تعليل كل فعل منه لاسلمه عن جميع أفعاله ولذلك تشرع الحدود
 والكفارات وبهم هذا يدفع الاشكال عن نصوص كثيرة فتقوله تعالى وما خلقت الجن والإنس
 إلا ليعبدون من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنهم ليزدادوا ألها وما يقال لو كان
 فعله لغرض لزم الاستكمال باطل لأن الغرض عائد على العباد لا إليه فلا استكمال وسيأتي في كلام
 المصنف ما يدل على اعترافه به معنى وإن لم يقل به صريحا انتهى (وأقول) أما الأمر الأول فيرد
 عليه أنه غير ملائم لما نحن فيه لأن الكلام في اعتبار الباعث في معنى العلة ولزوم المخذور عليهم
 ظاهر على ما تقر فلا توجه عليه اعتراض المصنف والداه وأما اشتمال أفعاله تعالى على حكم
 ومصالح فهذا شيء آخر غير معنى الباعث لم يتعرض له المصنف ولا والده ولا مخالفة له ما فيه كما
 هو ظاهر وأما الأمر الثاني فيجوز أن لا يسبقه أحد إليه لا يقدح فيه ولو صح القدح بمجرد هذا لزم
 صحة القدح في كل كلام صدر عن لم يسبقه أحد إليه وهو باطل قطعا وأما عدم انطباقه على
 قول الغزالي المذکور فهو غير مؤثر لأن والد المصنف لم يرد بالفقهاء إلا المتقدمين أو أكثرهم كما
 هو الغالب من إطلاق الفقهاء إلا أن الكوراني لأنس له بتلك الاصطلاحات وأما الأمر
 الثالث فإن أراد بالغرض فيما زعم أنه الحق ما هو حقيقة الغرض وهو ما يلزمه المخذور السابق
 كما هو المنبسط من الغرض فهو خلاف الحق بلا شبهة كما علم بالأمر الذي عليه مما تقدم عن السيد
 وتعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واستدل له حيفته بقوله ولذلك تشرع الحدود
 والكفارات استمدلال باطل كما لا يخفى على عاقل إذ لا يلزم من مشروعية الجزاء أو الجبر تحقيق
 الباعث والغرض بل لا يجوز الحمل على ذلك كما تقدم عن السيد وما توهمه من ثبوت الغرض
 هناك فهو وتوهم باطل وإنما الثابت هناك حكم وفوائده وليست باغراض وكذا يقال في النصوص
 الكثيرة التي ذكرها ولهذا قال شيخ الإسلام فان قلت قد نقل عن الفقهاء أنهم قائلون بأن
 أفعاله تعالى تابعة للحكم والمصالح تفضلا لا وجوبا كما تفوه المعتزلة قلت مرادهم كما يشير إليه
 كلام المصنف فيما يأتي أنهم اشتملوا على حكم ومصالح مقصودة للشارع من شرع الحكم فتعود تلك
 الحكم والمصالح علينا لأنها تابعة لها في الوجود حتى تكون علة غائية باعثة له تعالى كما يقوله
 المعتزلة وما ورد مما يخالف ذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وقوله من
 أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل وقوله أنما على لهم ليزدادوا ألها محمول على ما ذكرناه من اشتمال
 الأفعال على المصالح التي تعود علينا دون الغرض والعلة الغائية وعلى ذلك يحمل كلام الآمدي
 السابق انتهى وأما قوله وسيأتي في كلام المصنف إلى آخره ففقهه إن كلام المصنف المشار إليه
 محمول على الحكم والمصالح دون الغرض والعلة الغائية كما سمعته آنفا وإن لم يرد به ما هو حقيقة
 الغرض المذکور بل أراد به الحكم والمصالح العائدة إلى العباد كما هو مقتضى قوله لأن الغرض
 عائد على العباد لا إليه فيرد عليه أمران الأول أننا لا نسلم أن الغرض به هذا المعنى يخص
 بعض الأفعال بل هو بهذا المعنى ثابت لساائر أفعاله تعالى غاية الأمر أنه قد يخفى ذلك في بعض
 الأفعال فلا نسلم ما ادعاه من تخصيصه ببعض حيث قال هو عدم وجوب تعليل كل فعل لاسبابه
 عن جميع أفعاله وإن وافقه ما نقله السكال عن قواعد الشيخ عز الدين من أنه يجوز أن تجرد

التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب بناء على الطاعة والأذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب ولا دفع مفسدة غير مفسدة العصيان انتهى لأنه ممنوع بل ومخالف لما سياتى عنه نفسه في الكلام على قول المصنف ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته حيث قال لأن التعبدى ليس الذى لا حكمة فيه بل ما لم يطلع على حكمته انتهى * والثانى أنه مع ارادة الحكم والمصالح به يومه المحال فلا يبقى التعبير به ولهذا قال الشيخ تقي الدين المقترح من فسر العلة بالباعت للشارع على الحكم والحاملة أو الداعية أن أراد به اثبات غرض حادث له فهو محال قرنا بطلانه في علم التوحيد وإن أراد أنه يعقبها حصول المصالح في العادة فسميت بأعنة تجوزان هذا لا يجوز إطلاقه على البارى لما فيه من إيهام المحال الآن يتحقق إذن من الشارع في إطلاقه ولا سبيل إليه انتهى وإذا علمت جميع ما تقررت على أن جميع ما أبداه من الوجوه من قباص الوجوه والله الموفق (قوله وقد تكون دافعة إلى آخره) قال الكوراني وهذا كلام لا أساس له بالمقام انما وردت زيادة في الافادة والافاقياس ليس مشر وطابشى منها انتهى وقال شيخنا العلامة اعلم أن العلة الدافعة أو الرافعة للحكم مانع للحكم لعله أنه اذ يصدق على الوصف الدافع أو الراجع انه وصف وجودى معرف تنقضى الحكم بحاله لانه ان كان بالنسبة إلى الحكم المدفوع أو المرفوع لم يصح وإن كان بالنسبة إلى حكم آخر فلا وجه لتسميته علة في هذا المقام كما لا يخفى إذا المناسبه له اعتبار ما نفع لعله فليتنامل انتهى (وأقول) اما ما قاله الكوراني فما زعمه من نفي مساس هذا الكلام بالمقام غير صحيح لأن حاصل ما ذكره المصنف افادة أمرين يتبعان بالعله (الاول) ان الوصف مع كونه علة للحكم قد يكون دافعا أو رافعا للحكم آخر أو دافعا ورافعا له وهذا الأمر هو صريح قوله قد تكون دافعة إلى آخره والثانى ان الوصف قد يكون علة في ثبوت الحكم ابتداء لا انتهاء وهى الدافعة وقد يكون علة في ثبوته انتهاء لا ابتداء وهى الرفعة وقد يكون علة للأمرين ويتضح ذلك بامثلة الشارع فان العدة في المثال الاول علة في ثبوت حرمة النكاح ابتداء بمعنى ان عدة الزوج علة لحرمة نكاح غيره وليست علة في ذلك انتهاء بمعنى ان المروجة اذا وطئت بشبهة لا يقطع نكاحها والطلاق في المثال الثانى علة لحرمة الاستمتاع انتهاء بمعنى انه اذا طلق زوجته حرم استمتاعها وليست علة لحرمة ابتداء بمعنى انه لا يمنع استمتاعها اذا تزوجها بعد الطلاق والرضاع في المثال الثالث علة لحرمة النكاح ابتداء بمعنى انه يحرم عليه تزوج من بينه وبينها رضاع وانما بمعنى انه اذا طرأ رضاع بينه وبين زوجته انقطع نكاحها وهذا الأمر مفهوم من كونها دافعة لرافعة أو بالعكس أو دافعة رافعة وذلك لانه يفهم من كونها دافعة لرافعة انها علة لتنقيض المدفوع في الابتداء لافى الدوام فالعدة في المثال دافعة لحل النكاح من غير الزوج ولا ترفع حله من الزوج بأن يكون عن شبهة فهمى علة لحرمة النكاح ابتداء فلا يجوز ابتداء نكاح المعتدة لادوامها فلا يقطع النكاح الموجود عندها بان طرأت على الزوجية بشبهة وعلى هذا القياس في باقى الامثلة ولو سكت المصنف عن افادة الامر الاول لم يفهم انقسامها الى تلك الاقسام بل وبما ظن أو توهم انها أبدأ دافعة أو أبدأ رافعة أو أبدأ دافعة رافعة أو انها لا تكون مانعا مطلقا ولو سكت عن افادة الامر الثانى ظن أو توهم ان ما يكون علة لشيء يكون علة له ابتداء ودواما مطلقا أو ابتداء لا دواما أو بالعكس مطلقا فغ

(وقد تكون) العلة
(دافعة) للحكم (أو رافعة)
له (أو فاعله الامرين) أى
الدفع والرفع مثال الاول
العدة فانها تدفع حل
النكاح من غير الزوج ولا
ترفعه كما لو كانت عن شبهة
ومثال الثانى الطلاق فانه
يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه
لجواز النكاح بعده ومثال
الثالث الرضاع فانه يدفع
حل النكاح ويرفعه إذا
طرأ عليه

(و) تكون العلة (وصفا حقيقيا) وهو ما يتعقل في نفسه من غير توقف على عرف أو غيره (ظاهرا منضبطا) كالظم في باب الزيا (أو) وصفا (عرفيا مطردا) لا يختلف باختلاف الاوقات ٣٨ كالشرف والخسة في الكفاة (وكذا) تكون (في الاصح) وصفا (لغويا)

افادة كلام المصنف في تلك الامرين المتعلقين بالعلة ودفع تلك التوهمات عنهما مع ما يتضمنانه من الزيادة في شرحها وايضا حالها لا يزعم انه لا اساس له بالمقام الامن اهل التأمل وأما استدلاله بقوله والا فالقياس الخ فهو واستدلال في غاية الفساد لظهور ان عدم مشروطية القياس بذلك لا تدل على عدم المساسية لوضوح ان المساسية اعم من المشروطية ونفي الاخص لا يدل على نفي الاعم لان نفي الاخص اعم من نفي الاعم والاعم لا يدل على الاخص فقد وجد المساسية مع انتفاء المشروطية كما لا يخفى وأما ما قاله شيخنا فخوابه اختيار الشق الثاني من ترديده قوله فلا وجه له لتسميته الخ فلنا قد تبين مما قررناه ان وجهها في غاية الحسن وبالله المستعان (قوله وصفا حقيقيا) هو خبر فان تكون في قوله وقد تكون دافعة الخ (قوله من غير توقف على عرف أو غيره) هو بيان للتعقل في نفسه وقوله أو غيره قال شيخ الاسلام اي من لغة أو شرع انتهى ويؤيده مقابلة الحقيقي هنا بالعرفي واللغوي والشرعي وحينئذ يدرج فيه الاضافات كالابوة والنبوة لعدم توقفها على واحد من الثلاثة وان توقفت على غيرها فليست أم (قوله ظاهرا منضبطا) قد يستشكل اعتبارها بما في الوصف الحقيقي دون ما بعده اذ لا يتجه الاعتباره ما فيها بعده أيضا اللهم الا ان يكونا من لازم ما بعده فلا يحتاج لاعتبارهما على ان الاطراد في العرفي قد يغني عن الانضباط فليست أم (قوله لا يختلف باختلاف الاوقات) قال في الحصول والاي والايكن ذلك بان اختلف باختلاف الاوقات بل ان يكون ذلك العرف في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيره من الازمنة فلا بد له من ان يمتنع وقضيته ان المراد بكونه لا يختلف باختلاف الاوقات ان يكون موجودا في كل الاوقات احترازا عما يوجب في بعض الاوقات دون بعض لكن قد يشكل عليه تمثيل الشارح بالشرف والخسة اذ قد بعد النبي شرفا وخسة في وقت دون آخر وعند قوم دون قوم وقد يجاب بانه لو سلم ذلك فلس في كل شرف وخسة فلا اشكال (قوله وكذا) تكون (في الاصح) قال شيخنا اللهم اب أي فعل كذا نصب صفة له وقد رأى يكون في الاصح وصفا لغويا كونا كذا أي مثل هذا الكون السابق انتهى (وأقول) انما يظهر هذا ان جوازنا نصب الفعل الناقص لمصدره كما قال به جماعة بخلاف ما اذا منعه كما هو الاصح فينبغي تعلق هذا الجار والجور بالفعل (قوله أو وصفا مركبا) هذا اشارة الى تقسيم ثان للعلة فالحاصل ما قبله تقسيمها الى ما يكون بسيطا وما يكون مركبا قال شيخنا العلامة لو قدر امر ابدال وصفا المكان أشعل للعلة اذا كانت حكما شرعيا مركبا كما في تعليل حياة الشعر بجرمته وحله بالطلاق والنكاح كما مر انتهى (وأقول) أما أولا فالجواب على تقدير الوصف كونه مقتضى سياق المصنف كما لا يخفى وأما ثانيا فالحكم الشرعي من افراد الوصف لانه لا معنى له هنا الا ما في القائم بالغير والحكم الشرعي كذلك لانه الخطاب أي الكلام انفسى المخصوص (قوله قلنا لانسلم انه علة له وانما هو انتفاء شرط) أقول يعني ان انتفاء الجزء ليس من قبيل علة عدم العادة حتى يلزم بتكرار الانتفاء فتحصل الحاصل الذي هو عدم العلية وهو محال بل من قبيل عدم الشرط فعدم العلية لا انتفاء شرط وجودها لا وجوده اعني علة عدمها فلا يلزم تحصيل الحاصل لانه اذا كان عدم الشيء لانه لم يوجد شرط وجوده لا يلزم من عدمه ذلك بخلاف ما اذا كان لوجوده لانه يلزم

كتعليل حرمة النيبذ بانه يسمى خيرا كالتسليم من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس ومقابل الاصح بقول لا يعمل بالحكم الشرعي بالامر اللغوي (أو حكما شرعيا) سواء أكان المعلول حكما شرعيا أيضا كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه أم كان أمرا حقيقيا كتعليل حياة الشعر بجرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليدوقيل لا تكون حكما لان شأن الحكم أن يكون معلولا لعلة ورد بان العلة بمعنى المعرف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكما أو غيره (وثالثها) تكون حكما شرعيا (ان كان المعلول حقيقيا) هذا مقتضى سياق المصنف وفيه سهو وصوابه أن يزد نقطة لابعاد قوله وثالثها وذلك ان في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافا وعلى الجواز الرابع هل يجوز تعليل الامر الحقيقي بالحكم الشرعي قال في الحصول الحق الجواز فمقابل المانع من ذلك مع تجويزه تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي هو التفصيل في المسئلة (أو) وصفا (مركبا) وقيل لالان التعليل بالمركب يؤدي الى

ذلك

محال فانه بانتفاء جزءه تنقضي علمته فبانتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل لان انتفاء الجزء علة لعدم العلية قلنا لانسلم انه علة له وانما هو انتفاء شرط فان كل جزء شرط للعلة

ولو سلم انه علمه فثبت لم
 بسبقه غيره أي انتفاء غيره
 آخر كما في تواتر الضوء
 ومن التعديل بالمركب لتعديل
 وجوب القصاص بالقتل
 العمدة العدوان لمكانتي غير
 ولذا قال المصنف وهو كثير
 وما أرى للمانع منه مخصصا
 الآن يتعلق بوصف منه
 ويجعل الباقي شرطا فيه
 ويقول الخلاف حيث نذكر في
 اللفظ (ومثلها) يجوز لكن
 (لا يرد على خبر) من
 الاجراء حكاه الشيخ أبو
 اسحق الشيرازي كلا ووردى
 عن بعضهم في شرح اللع
 وحكامه عن حكايته الامام
 في المحصول بلفظ سبعة
 وكانها تعضفت في نسخته
 كما قال المصنف قال أي
 الامام ولا عرف لهذا
 الحصر محذور قد يقال بحجة
 الاستقراء من قائله وتأنيت
 العدد عند حذف المعداد
 المذكور كما هنا ترعدل اليه
 المصنف عن الاصل اختصارا
 (ومن شروط الاطلاق) أي
 أي بسبب العلة (اشتمالها
 على حكمة تبعث) المكلف
 على الامتثال وتصلح شأها
 لا ناطة الحكم) بالعلة
 كحفظ النفوس فانه حكمة
 ترتب وجوب القصاص على
 علمه من القتل العمدة الى
 آخره فان من علم انه اذا قتل

ذلك اذا تكررت علمه هذا هو الذي يظهر خلافا لما في حاشية شيخ الاسلام من انه ليس حاصل
 جواب الشارح منع تحصيل الحاصل لانه حينئذ لا يتدفع دليل الخصم فراجع وتأمله (قوله
 ولو سلم انه علمه فثبت لم يسبقه غيره) أقول فيه امران الأول ان الذي يظهر ان حاصل ذلك انه
 لو سلم ان انتفاء الجزء علمه كان علميته مشروطا بعدم انتفاء غيره فلا يلزم تحصيل الحاصل اذا تكررت
 الانتفاء اذا انتفاء الجزء الثاني لم يوجد شرط علميته وهو عدم انتفاء غيره لتحقق انتفاء غيره وهو
 الجزء الاول فلا يترتب على انتفاء انتفاء علمية العلة حتى يلزم تحصيل الحاصل وهو انتفاء العلية
 الحاصل بانتفاء الجزء الاول وان هذا الحاصل خلاف ما سلمه العضد كابن الحاجب فانهم ما جعلوا
 حاصل اعتراض الخصم انه يلزم تخلف المعلول عن علمه لان انتفاء الجزء الثاني لا يجوز ان يترتب
 عليه لعدم ان لا يلزم تحصيل الحاصل فقد وجد التخلف ثم أجاب عن ان انتفاء الجزء علمه بل انتفاء
 شرط فلا يلزم التخلف والشارح جعل المخذور عند الخصم نفس لزوم تحصيل الحاصل ثم دفعه
 بما ذكره على ما تقرر فراجع وتأمله الثاني قال شيخنا الشهاب هذا الجواب لا يغني شيئا في العال
 العقلية لانهم لا تقبل التخصيص انتهى (وأقول) جوابه ان محمل قوله العقلية لا يدخلها
 التخصيص اذا كان التخصيص بغير العقل كذا رأيت من قولنا عن السيد الشريف (قوله
 ويقول الخلاف حيث نذكر في اللفظ) قال شيخنا الشهاب لك ان تشكك في كونه لفظيا بان من يجعل
 الجميع علمه يعني عليه اشترط المناسبة وعدمه في جميع تلك الاجزاء كما هو شأن العلة بخلاف من
 يجعل العلة وصفا من تلك الاوصاف مع شرطية الباقي في نفسه فقد لا يجري خلاف المناسبة في
 تلك الشروط انتهى وأقول فيه نظر (قوله وقد يقال بحجة الاستقراء من قائله) قال شيخنا
 السلامة قد رديان الاستقراء يدل على عدم وجود الزائد لا على امتناعه الذي هو المدعى انتهى
 (وأقول) جوابه ان الاستقراء لا يدل على عدم الامتناع قطعا لكنه يدل عليه ظنا لان الظاهر انه
 لو جازع كثرة التعديلات واتساعها لوقع ولو قليلا لعدم وقوعه رأسا لوجب ظن امتناعه وهذا
 المقام مما يكتفى فيه بالظن (قوله وتأنيت العدد) أي الاتيان بصيغة المؤنث أي الصيغة
 الموضوعلة وهي المجردة من التاء فلا حاجة الى التكليف الذي أطلق به شيخنا الشهاب حيث
 قال قوله وتأنيت العدد أي باستقاط التاء الذي هو شأنه مع المعداد المؤنث وفيه ان اسقاط التاء
 تذكري العدد لا تأنيت ويجاب بأنهم لما اعتبروا التعبير من التاء عند اداة المؤنث كان هذا اللفظ
 المجرم مؤنثا في المعنى انتهى (قوله ومن شروط الاطلاق بها اشتمالها) أي من حيث ترتب الحكم
 عليها وحاصله اشتمال ترتب الحكم عليها كما أشار اليه الشارح بقوله فان حكمة ترتب وجوب
 القصاص على علمه المخ لا يرد ما قد يقال ان القتل العمدة المخ الذي هو العلة لا يشغل على حفظ
 النفوس الذي هو الحكم بل على اتلافها ثم فيه أمور الاول انه قد يشكل اعتبار ترتب الحكم
 على ما بناء على الصحيح عند المصنف انه بمعنى المعرف اذا شئ لا يترتب على علامته اذ ليست
 منشأ لصوله بل المترتب عليها هو العلم به اللهم الا أن يحمل كلامه على ذلك بأن يراد ترتب الحكم
 على العلة من حيث العلم به فليتأمل والثاني أن ترتب الحكم على علمه وان ظهر اشتماله على
 الحكمة في مثال الشارح كما علم من تقريره لا يظهر على الاطلاق الا ترى أن ترتب جواز الترخص
 على علمه وهو السفر لا يشغل على الحكمة التي هي التخصيص ودفع المشقة عن المسافر اذ مجرد

اقتصر منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه لو طين نفسه على قتلها

ثبوت جواز الترخيص والعلم به لا يحصل به التخفيف ودفع المشقة وانما المشتغل عليها العمل بذلك
الحكم المترتب وتعاطى متعلقه اللهم الا ان يراد باشتغال الترتيب علمه بما يشتمل اشتغال ترتب
الحكم ولو يعنى انه قد يجبر اليها فان ثبوت جواز الترخيص قد يجبر الى الترخيص المشتغل لرغبة
الانفس في التخفيف واندفاع المشاق عنها ومن هنا يتضح ان الحكمة هنا تبعث المكلف على
الامتثال فليست اتمل والثالث انه ان قيل أى فائدة لهذا الاشتراط فان قول الشارح الا ترى
ويؤخذ من ذلك انه لا يتخلو عنه عن حكمة اسكن في الجملة يدل على ان هذا أمر لازم للعلّة في الجملة
فثبت ثبوت علمية شيء صحيح الالحاق بسببه من غير احتياج الى النظر في الحكمة (قلت) يمكن ان يقال
تظهر الفائدة في استنباط العلة فلا بد في صحة الاستنباط وكون المستنبط علة من أن يشتغل على
الحكمة المذكورة أى التي تبعث وتصلح شاهدا فان كان المستنبط بغير هذه الصفة بأن كانت
الحكمة لا تبعث ولا تصلح لم يصح الاستنباط (فان قلت) هذا ممنوع بل لا يصح لان غاية كون
الحكمة كذلك أن تكون كالمعدم فهو كالولم يطلع على حكمة المنصوصة (قلت) يفرق بان
المنصوصة لا تتخلو عن الحكمة المذكورة وان لم تتعين لنا وأما اذا تعينت الحكمة في المستنبطة
ولم تكن بالصفة فقد علم عدم صلاحية الوصف للعلنة وكذا اذا لم تتعين فانه لم يعلم العلية (فان
قلت) لا فائدة لهذا كما لان اختلال حكمة المستنبطة لا تزيد على القطع بانتفاء الحكمة وسبأني
عن الغزالي جواز التعليل بها واثبات الحكم باعتبارها (قلت) يفرق بان ما جوز فيه الغزالي
ذلك مظنة للحكمة على الوجه المشروط ولا كذلك ما نحن فيه لان القرض انه لم يظهر الحكمة
على الوجه المشروط ولا وجدت مظنتها فليست اتمل فان قلت أى فائدة لاعتبار الاشتغال على
الحكمة اذا كانت بمعنى المعرف قلت تناسب الدليل والمدلول فانه أمكن في الاستدلال وأبلغ
في الاذعان خصوصاً والشارع حكيم فلا يناسب حكمته الا المناسبة بين الحكم وما نصبه علامة
عليه الرابع قال الكوراني قد علمت ان الباعثة عند المحققين ما يشتغل على حكمة مقصودة
للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة وان ما ذهب اليه المصنف
تكلف بلا فائدة انتهى (وأقول) نسبة ما ذكر للمحققين ممنوع اذ ليس الا قول الامدى
ومن تبعه كابن الحاجب وليسوا جميع المحققين كما هو معلوم فكان الصواب أن يقول عند
بعض المحققين أوجب من المحققين أو نحو ذلك لكنه أراد التحويل على ما هو دأبه وقد علمت
فما سبق ان المصنف اعترض ما نسب اليهم وبين ما يلزم من المذور الا أن يقول بما يلزم
منه التجوز في اطلاق الباعث واخراجهم عن حقيقة كما تقدم بيانه وزعمه ان ما ذهب اليه
المصنف تكلف بلا فائدة زعم لا دليل عليه فلا يلتفت اليه بل ما ذهب اليه لا تكلف فيه وهو
قول أهل الحق كما تقدم نقله عنهم ويكفي في الفائدة الخاصة عن المذور اللازم لاعتبار الباعثة
أو عن ايها ذلك المذور الخامس ان قضية كلامه اعتبار الاشتغال المذكور في التعليل
بالوصف اللغوي وبالأسم اللقب ولا مانع منه مثلاً ترتب حرمة النبیذ على تسميته بخمر اشتغل
على حفظ العقل وهو مما يبعث المكلف على امتثال التحريم ويصلح شاهداً لآناطة التحريم
بالتسمية المشهورة بمشاركة النبیذ للغمر الاصلی في وصفه وترتب نجاسة بول ما يؤكل لحمه على انه
بول يشتغل على اجتنابه لاستقذاره مشرعاً وهو مما يبعث المكلف على امتثال الحكم بنجاسته

وهذه الحكمة تبعث

المكلف من القتال وولي الأمر على امتثال الأمر الذي هو إيجاب القصاص بأن يمكن كل منهما وارث القتل من الاقتصار وتصلح شاهد الاناطة وجوب القصاص بعلمه فيلحق حينئذ القتل بمقتل بالقتل بمعد في وجوب القصاص لاشتراكهما في العلة المشتقة على الحكمة المذكورة وقوله تبعث على الامتثال أي حيث يطالع عليها وسيأتي أنه يجوز التعليل بما لا يطالع على حكمته (ومن ثم) أي من هنا وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة أي من أجل ذلك (كان مانعها وصفا وجوديا) يحل بحكمتهما كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة على المدين فانه وصف وجودي يحل بحكمة العلة لوجوب الزكاة للمعال بل ذلك النصاب وهي الاستغناء بملكه فان المدين ليس مستغنيا بملكه لاحتياجه الى وقاء دينه ولا يضر خلوا المثال عن الالتحاق الذي الكلام فيه (و) من شروط الالتحاق بها (ان تكون) وصفا (ضابطا لحكمة) كالفرق في جواز القصص مثلا لانفس الحكمة

الرغبة في اجتناب المستفادات شرها ويصلح شاهد الاناطة النجاسة بكونه يسمى بولا المشعر ذلك بمشاركته لغيره من الابوال في وصفه فليتأمل (قوله وهذه الحكمة تبعث المكلف من القتال وولي الأمر الخ) فان قلت البعث غير مسلم في القتال لانه يحصر على بقائه حيانه فهو يتمتع من تسليم نفسه بل هو غير مسلم في ولي الأمر أيضا قد يمنع من التمكين من القتال بل قد يمنع عنه (قلت) لعل المراد بكونه تبعث ان من شأنه أن تبعث من احب الانصاف و اراد ارتكاب اللاتق وذلك لا ينافي تخلف البعث عنها لعارض وقد يشهر بذلك قول الشارح وقد يقدم عليه الخ (قوله وسيأتي أنه يجوز التعليل بما لا يطالع على حكمته) أقول بملاحظة هذا الاتي وما ياتي أيضا عن الغزالي من الاكتفاء بالمظنة بول الحال الى ان الشرط اشتمالها على الحكمة أو كونها مظنة الاشتمال عليها وكان الحال للمصنف على هذا الاشتراط ثم ذكر هذا الاتي ولا يجمع حاصلهما في محل واحد انه رأى هذا الاشتراط في كلامهم أو كلام بعضهم فوافقه ثم ذكر هذا الاتي تبعه لغيره ايضا ليقبض على المراد من هذا الاشتراط وما يؤول اليه الحال والله أعلم (قوله ومن ثم وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة) لا يقال المطابق لما تقدم ان يقول وهو انه يشترط في الالتحاق اشتمال العلة الخ لانا نقول هذا هو معنى ما قاله الشارح لان معنى اشتراط اشتمال العلة على ما ذكر اشتراط ذلك الاشتمال في الالتحاق (قوله كان مانعها) أي مانع العلة أي مانع علمتها فالاخلال بالحكمة يسقط العلية ولا يشكل ذلك بصورة القطع بانتهاء الحكمة لوجود المظنة ثم بخلاف ما هنا فان المانع منافع للمظنة (قوله وصفا وجوديا يحل بحكمتهما) قال شيخنا الشهاب هو تعريف للمانع العلة لكن ليس المعاصوم من هنا سوى كونه محلا بحكمتهما انتهى أي واما الكون وصفا وجوديا فلم يعلم من هنا مع ذكره في حيز التفرع على ما ذكر (واقول) هذا لا يقدرح لان المراد ان ما تقرر سبب في كون المانع هذا المجموع الذي منه الاخلال وحاصله انه نشأ من هنا اعتبار الاخلال في المانع الذي علم في أول الكتاب انه وصف وجودي فضع انه لا جمل ما هنا كان المانع ما ذكر فقام له فانه حسن ظاهر يتقم في كثير من المواضع (قوله وان تكون ضابطا لحكمة) اللام للتعديدية دون التعليل واورد عليه الكوراني انه تكرار قال لانه تقدم كون الوصف منضبطا مستقلا على حكمة وشيخ الاسلام انه علم من قوله اشتمالها على حكمة قال فان قلت ذكره ليدرك الخلاف بعده قلت يمكن دخوله بدون ذلك انتهى (واقول) حاصل قوله السابق اشتمالها على حكمة اشتراط نفس الاشتمال المذكور وحاصل قوله هذا اشتراط ان لا تكون العلة نفس الحكمة بدليل قوله بعده وقبل يجوز كونها نفس الحكمة الخ لمعنى قوله ان يكون ضابطا لحكمة ان لا يكون نفس الحكمة بل شيئا مغايرا لها مستقلا علم اغاية الامر ان في العبارة حينئذ ما سمعته معلومة من ذكر القوانين بعدها فهي بجازمة قرينة فغاية ما يلزم كون الحاصل الثاني لازما للماصل الاول وقد صرحوا بان التصريح باللازم لا بعد تكرار ولا سيما اذا كان لغرض آخر كما هنا فانه وطأ به لبيان الخلاف ودفع به ترهم انه يجوز كونها نفس الحكمة اذ يتوهم من اعتبار اشتمالها على الحكمة ان الحكمة هي المقصودة فيتوهم جواز التعليل بها نفسها وانما افرد هذا عمل سبق لانه وقع في البيان فان جعل الشيء مستقلا في الاهتمام به ولا خفاء ان رفع التوهم والاهتمام ببيان

كاملة في السفر لعدم انضباطها (وقيل يجوز كونها نفس الحكمة) لأنها المشروعة لها الحكم (وقيل) يجوز (ان انضبطت)
لاتتأهل المحذور (و) من شروط ٢٢ الخلق بها (ان لا تكون عدم ما في النبوة وفاقا للامام) الرازي (وخلافا للامام)

هذا انقلب على المصنف
سواء صوابه ما قاله في شرح
المختصر وفاقا للامام
وخلافا للامام الرازي
في تجويزه تعليل النبوة
بالعدم صحة ان يقال ضرب
فلان بعدم امتثال
أمره وأوجب بجمع صحة
التعليل بذلك وانما يصح
بالكف عن الامتثال وهو
أمر نبوي والخلاف في
العدم المضاف كما يؤخذ من
الدليل وجوابه لكن
الأمم لا تمنع عدم
المحض أي المطلق وأجاز
المضاف الصادق بالوجودي
كالامام والاكثر ويجري
الخلاف فيما جازوه عدمي
ويجوز وفاقا لتعليل عدمي
بمثله أو بالنبوة كتعليل عدم
صحة التصرف بعدم العقل
أو بالاسراف كما يجوز قطعها
تعليل الوجودي بمثله
كتعليل حرمه الخمر بالاسكار
ومن أمثلة تعليل النبوة
بالعدم ما يقال يجب قتل
المرتد لعدم اسلامه وان
صح ان يقال للكفر كما يصح
ان يعبر عن عدم العقل
بالجنون لان المعنى الواحد
قد يعبر عنه بعبارتين منفية
ومثبتة ولا مشاحة في
التعبير (والاضافي) كالابوة
(عدمي) كما هو قول

ما قد يخفى مما تدعو الحاجة اليه ما قد دفع اعتراض الكوراني بالتسكرا واما شيخ الاسلام فان
اعتراض أيضا بالتسكرا قد دفع بما ذكره ويجوز كونه علم بما قبله في ان هذا غير محذور ولا يجمع
دعاء الحاجة الى ذكره (قوله لعدم انضباطها) يمكن ان يفعل أيضا بما قاله المقترح من انها
متأخرة عن الحكم بوجودها فلا تعرفه وبما قد دفع تفصيل القول الثالث فليستأمل (قوله
وان لا تكون عدم ما في النبوة) أقول الوجه عدم هذا الاشتراط بناء على انها بمعنى المعرفة
لا يقال لعدم اخفى من النبوة فكيف يكون علامة عليه وابطاش شرط العلم الظهور ولا ظهور
لعدم لانا نقول المحتاج اليه في التعليم مجرد العلم بأنه علامة فثبت حصول العلم بذلك من الشارع
فصا أو استنباطا يمكن الاستدلال به في الجزئيات المعنية وكونه أخفى في ذاته لا يؤثر في ذلك
والعدم يقبل الظهور بالمعنى المراد في المقام ولولا ذلك امتنع تعليل عدمي بالعدم مع انه ليس
كذلك اتفاقا (قوله الصادق بالوجودي) دفع به ذوقهم ان عدم الصادق بالوجودي ليس
من عدم الذي هو محل الخلاف بل من الوجودي المتفق عليه (قوله لان المعنى الواحد قد
يعبر عنه بعبارتين الخ) أقول قضيت ان ما مثل به من ذلك وان عبارة الكفر وعدم الاسلام
في المثال لمعنى واحد وهو ظاهر ان أريد بعدم الاسلام كفره أما لو أريد مفهوما هذا عدم فهو
أعم من الكفر وان انحصر فيه في الواقع فكيف يكون المعنى واحدا فليستأمل (قوله نظرا
الى انها ليست عدم شيء) فالوجودي عند الفقهاء ما ليس بعدم داخل في مفهومه (قوله فلا
يناسبهم) بل الذي يناسبهم والاضافي وجودي (قوله ويجوز التعليل بما لا يطالع على حكمته)
قال الكوراني التعليل بما لا يطالع على حكمته جائز لان التعبد ليس الذي لا حكمه فيه بل
ما لم يطالع على حكمته ومن هذا يلزم ان الحكمة هي الباعثة للشارع على شرع الحكم للمكلف
على الامتثال وهذا ما قلنا سابقا ان المصنف معترف به معنى وان انكره لفظا انتهى (واقول)
ما زعمه من اللزوم ممنوع منعاني غاية الوضوح اذ يجوز ان تكون الحكمة هي المعنى الباعث
للمكلف لكنه قد يخفى عليه فلا يدركه ولو أدركه كان باعثا له وقد يطالع عليه ويدركه فيكون باعثا له
فالاول التعبد والتساقط المعقول المعنى ولا يلزم من كون التعبد على ما لم يطالع على حكمته
ان لا تكون الحكمة هي الباعث للمكلف اذ لا يلزم من كون الحكمة ما ذكر ان لا يخفى على
المكلف بل يجوز مع ذلك ان يخفى وهو التعبد على انه لا يلزم من خفاء عدم البعث رأسا بل
مق علم المكلف اجمالا ان أحكام الشارع مقرونة بالحكم وان لم تتعين تلك الحكم له بعينه ذلك
على الامتثال في الجملة وتظهر ذلك ان من سمع متكاما بغير لسانه وعلم انه واعظ تأثر في الجملة
وان لم يفهم كلامه كما يشهد به الوجدان وهذا أجاب القاضي الحسين من أعيان أئمة الشافعية
عن سؤال ما فائدة الخطبة بالعربية اذ لم يعرفها القوم أي بان كانوا عجميا بان فائدتها العلم
بالوعظ من حيث الجملة أي والعلم بالوعظ كذلك يؤثر في الجملة كما تقرر فتأمل ذلك فانه مع
وضوحه قد خفى عليه (قوله ويفهم من ذلك انه لا يتخلو عنه حكمته) أي حتى القاصرة
كما هو ظاهر اطلاق المصنف والشارح (قوله له عند تحقيق المنية) قال شيخنا الشهاب كن
هذا على حذف مضاف أي عند تحقيق انها اذ المنية كما قال في الصحاح العلامة وفي المغرب
ما يوافقه حيث قال ورد في الاثر عن ابن مسعود تقصير الخطبة وتطويل الصلاة من منتهى فقه

التسكرا من وسبق في صحيحه في آخر الكتاب في جواز تعليل النبوة بالخلاف كما قال الامام الرازي الرجل

والامدى لكن تقدم في حيث المانع التمثيل للوجودى بالابوة وهو صحيح عند الفقهاء نظر الى انها ليست بآدم شئ ومراجع
القياس اليهم فلا يناسبهم ان يقال فيه والاضافى عدى ويجوز التعديل ٤٣ بما لا يطاع على حكمته) كما قيل

الرويات بالطام أو غيره
ويقهرهم من ذلك انه لا تحلو
علة عن حكمته لكن في
الجملة لقوله (فان قطع
بانتظامها في صورة فقال
الغزالي) صاحبه محمد بن
يحيى ثبت الحكم فيها
(للمقننة وقال الجديون
لا) ثبت اذ لا عبرة بالمقننة
عند تحقيق المقننة مثله من
مسكنه على البحر ونزل منه
في سفينة قطعت به مسافة
القصر في لحظة من غير
مشقة يجوز له القصر في
سفره هذا (و) العلة
(القاصرة) وهي التي
لا تعدى محل النص (منها
قوم) عن ان يعمل بها
(مطلقا والخفية) منعوها
(ان لم تكن) ثابتة (نص
أوجاع) فالواجب عدم
فائدها وحكاية القاضي
أبي بكر الباقى الاتفاق
على جواز الثابتة
بالنص معترضة بحكاية
القاضي عبد الوهاب
الخلافا فيه كما أشار
الى ذلك المصنف بحكاية
الخلافا (والصحيح جوازها)
مطلقا (وفائدها معرفة
المناسبة) بين الحكم ومحل
فيكون أدعى للقبول (ومنع
اللاحاق) محل معلولها حيث
يشتمل على وصف متعدد
لما رضى الله الم يثبت استقلاله

الرجل قال أبو عبيدة معناه مما يعرف به فقه الرجل وهو نعله من ان الثأ كيدية ومعناه مكان
يقال فيه انه كذا انتهى بمعناه (واقول) ما المانع من الاستغناء عن حذف المضاف مع كونها
بمعنى العلامة بناء على ارادة العلامة على العدم والعلامة قد تكون قطعية فليتأمل (قوله)
مثاله من مسكنه على البحر) هذا فيه ترجيح لقول الغزالي وصاحبه ويؤيده أيضا اعتبار
الفقهاء المقننة في مواضع كثيرة كما في نقض الموضوع بالزوم لانه مظنة لخروج الخارج ولا ينافيه
انهم اعرضوا عن المقننة في مواضع بلوازخر وجه المداولة خصوصاً اقتضت الغاء المقننة فيها
(قوله) معناه (مطلقا) قال شيخنا الشهاب يقال عليه كيف يمنع المنصوصة أو الجمع عليها
انتهى (واقول) هو اشكال صحيح الا ان يجاب بان المراد ان هؤلاء القوم منعوا وجودها وأولوا
النص أو الاجماع الدال عليها لانهم سمعوا تسليمهم بثبوتها بالنص أو الاجماع منعوا التعديل بها
فليتأمل (قوله) بان يكون ظاهرا) كذا قيد في البرهان قال الكمال اذا انقطعت غنى عن التقوية
انتهى (واقول) فيه نظر ظاهر بناء على ان اليقين يقبل التفاوت وهو الحق (قوله) قال الشيخ
الامام وزيادة الاجماع) قال الكوراني وعندي في هذا نظر لان امتثال الامر في التعبدى
أحز وأشق على النفس من العمل بزيادة الاجر هناك أو في بامور الشارع لقوله صلى الله عليه
وسلم أفضل الاعمال أحجزها انتهى (واقول) انما يزد الاجر في الاشق اذا كانت اشقته لجود
صعوبة في نفسه بخلاف ما اذا كانت لعدم الاطلاع على حكمته اذا اشقته حيث لا يست
الاباعبار غم النفس وانعقاد الصدر وان سهل الفعل جدا وذلك يقتضى قوت غم الاهتمام
وكمال النشاط والرغبة والحاصل ان الكلام ليس باعتبار اشقته نفس الفعل وحيث يظهر
فرقان ما بين الامرين لحصول غم الاهتمام وكمال النشاط والرغبة الموجبين مزيد الاجر
في العمل وفواتهما في التعبدى وأشقته الناشئة من غم النفس وانعقاد الصدر لا تقاوم غم
الاهتمام وكمال النشاط والرغبة كما لا يخفى (قوله) بان لا يصف به غيره) قال شيخنا العلامة
هذا التفسير مفهوم الخاص أى القاصر لا اللازم فان مفهومه الذى لا يشارك موصوفه أى
لا ينفك عنه قال ابن الحاجب الخ
خلاف ما قاله الشيخ وان هذا تفسير مراد اللازم لانه المناسب للمقام فان الكلام فيما ينفع تعدى
العلة ويجوز عدم انصاف غير المحل به مناف لذلك سواء أمكن مفارقتها للمحل أو لا بخلاف مجرد
عدم إمكان مفارقتها للمحل فانه لا ينافى ذلك صدقه مع انصاف غيره به وحيث تحقق التعدية
فالمسواب ان هذا تفسير لازم هنا وكثيرا ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتشبيث
باصطلاح لا يطابق المقام وقدر هذا الشارح الامام (قوله) بكونه ذهباً) قال شيخنا العلامة هذا
الكون وصف للمحل الحارمة لانفسه في التمثيل به نظر انتهى (واقول) في عبارة التمثيل في نحو ذلك
مساومة معلومة مشهورة معتادة وسرها الجري على ما اعتيد عند التعديل فانهم يعبرون
حينئذ بقولهم مثلا يحرم الربا في الذهب لكونه ذهباً فتقع العلة بالحقيقة خبر الكون وهو ذلك
ان قولنا يحرم الربا في الذهب للذهب لا يخلو من ثقل وركاكة فتأمل مقاصد الائمة ما أحسنها
(قوله) الشامل لما يقتض عندهم) قال شيخنا العلامة اى لخروج ما يقتض انتهى (واقول) محل
الشامل على انه صفة للخروج فاحتاج لهذا التاويل والحاصل انه على ذلك الحل ان الناقض

بالعلة (وقوة النص) الدال على معلولها بان يكون ظاهرا (قال الشيخ الامام) والد المصنف (وزيادة الاجر عند قصد الامتثال

لأجلها) زيادة النشاط فيه
حينئذ بقوة الأذان لقبول
معلولها ومن صورها
ما ضبطه بقوله (ولا تعدى
لها) أي لله (عند كونها محل
الحكم أو جزئها الخاص) بأن
لا يوجد في غيره (أو وصفه
اللازم) بأن لا يتصف به غيره
لاستحالة التعدى حينئذ
مثال الأول تعليل حرمة
الربا في الذهب بكونه ذهباً
وفي الفضة كذلك ومثال
الثاني تعليل نقض الوضوء
في الخارج من السبيلين
بالخروج منه ومثال
الثالث تعليل حرمة الربا
في النقدين بكونهما قيم
الشيء وخروج بالخاص
واللازم غيرهما فلا يفتني
التعدى عنه ~~كتعليل~~
الحنفية النقض فيما ذكر
بمخروج النجس من البدن
الشامل لما ينقض عندهم
من القصد ونحوه كتعليل
ربوية البر بالطعم (ويصح
التعليل بمجرد الاسم للقب)
كتعليل الشافعي رضي الله
عنه نجاسة بول ما يؤكل لجه
بأنه بول كبول الأدي
(وفاقالاتي أصح الشيرازي
وخلافاً للإمام الرازي في
تفيمه ذلك كما فيه الاتفاق
موجهاً له بأننا علم بالضرورة

هو الخروج كإيدل عليه قول الشارح النقض فيما ذكر بمخروج النجس لكن لا مانع من صحة حمله
على أنه صفة النجس فيستغنى عن هذا التأويل وإن احتج إليه في ضمير ينقض على هذا التعليل
أيضاً أي لما ينقض خروجه مع عدم تفاوت المعنى فإنه إذا شمل النجس ما ينقض خروجه
عندهم بما ذكر شمل خروجه خروجه كما لا يخفى (قوله ويصح التعليل بمجرد الاسم للقب) فمه
كلامان * أحدهما المذكور أني قال مانعه والحق ما ذهب إليه الإمام من الاتفاق على منع ذلك
لأننا قد قدمنا أن العلة لا بد من اشتغالها على الباعث أما للشارع على شرع الحكم أو للمكلف على
الامتنال ولا يعقل كون لفظ النجس موضوعاً بأزاء عصر العتب المشتبه هو الباعث بأحد المعنيين
أي للشارع أو للمكلف حتى لو فرض أنه لم يسم بذلك الاسم لانتفت الحرمة وماتقوا عن الشافعي
من قياس بول ما يؤكل لجه على بول الأدي ليس العلة عنده أن بول الأدي نجس عنده لأن
العرب سمته بالببول حتى لو سمته بشئ آخر لانتفى الحكم بل لأن بول الأدي قد ثبت نجاسته
بالنص وهذا بول مثله فقوله لأنه بول فشابه بول الأدي اقتصاراً في الكلام لوضوح المقام حتى
لو قيل للشافعي لم كان بول الأدي نجساً بالنص لم يتصور أن يقول لكون اسمه بولاً عند العرب
هذا في اللقب الخالي عن المعنى أما المشتق فلامعنى للخلاف فيه لاشعاره بعله المشتق منه وأما
نحو الأبيض والأسود من الصفات فذلك من الشبه الصوري وسياق الكلام عليه قبولاً لا ورداً
انتهى * وثانيهما الشيخنا العلامة قال مانعه لا يخفى أن هذا تكرار لأن اللقب أما لغوي فهو
تكرار مع قوله سابقاً يكون وصفاً لغوياً وأما شرعياً فهو تكرار مع قوله وصفاً عرفياً أنا للشارع
عرف للشارع وأما هما فهو تكرار معهما وتعليل الشافعي المذكور لا ينعين فيه التعليل باللقب
بل الظاهر منه أنه تعليل بكونه فرداً من أفراد ماهية البول كالاصول فهو تعليل بالوصف
لأنه باللقب انتهى (واقول) أما الكلام الأول فلا يخفى ضعفه بل لا منشأ له لعدم التأمل وذلك
لأن الصحيح عند المصنف وفاقاً لأهل الحق أن العلة بمعنى المعرف والامارة لا بمعنى الباعث ولا
الموجب وظاهره لا مانع من أن ينصب الشارع بمجرد الاسم للقب أمانة على الحكم إذا ما من
شيء أو يصلح للوضع أمانة على غيره إذا أمانة الوضعية لا تتوقف على ربط عقلي ولا مناسبة
معنوية بل تحصل بمجرد الجعل كما هو معلوم ولا ينافي ذلك ما ذكره المصنف من أن شرط الالتحاق
بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث المكلف وتصلح شاهد الاناطة للحكم وذلك لما تميز بمآقروناه
فيما سبق من أن المشتغل على ما ذكر ليس نفس العلة بل ترتب الحكم عليها وهذا متصور فيما نحن
فيه مثلاً ترتيب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولاً يشتمل على حكمة هي النظافة بعدم
مساسة هذا المستقدر وهذه العلة تبعث المكلف على الامتنال بأن يعمل بقضية هذا الحكم
وذلك بأن يجتنب هذه النجاسة ويصلح شاهد الاناطة التحجيس بذلك التسمية على أنه تقدم أنه
يجوز التعليل بالاطلاع على حكمة فلو فرض عدم ظهور حكمة في التعليل بالاسم للقب جاز أن
يكون هناك حكمة خفية علينا إذ حيث لم يشترط الاطلاع على الحكمة صار الشرط احتمالها
والاحتمال قائم إذ لم يقم قاطع على انتقامها هنا في نفس الأمر وإذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع
مآأورده فقوله لا ناقد قدمنا أن العلة لا بد من اشتغالها على الباعث الخ قلنا أن أردت بذلك أنه
لا بد أن تكون العلة بمعنى الباعث كما تقدم عن الأمدى فهذا لا يرد على المصنف إذ قد رده

واعداً منها ليست إلا بمعنى المعروف كالتقدم والاسم اللقب يصح أن يكون معرفاً بأن ينصب
علامة على الحكم كما بيناه وإن أردت به أنه لا بد من أن يكون ترتيب الحكم عليها مشتقاً على
حكمة كما تقدم في قول المصنف ومن شروط الالتحاق بها الاشتغالها على حكمة الخ فهذا أيضاً لا يرد
عليه لتصوّر ذلك في التعليل بالاسم اللقب كما بيناه ولو سلم فيمكن احتمال جريانه لكفاية ذلك كما بيناه
أيضاً على أنه يحتمل أن يكون اشتراط الاشتغال المذكور خاصاً بالتعليل بالمعنى وحسب فلا إشكال
مطلقاً وقوله وما نقلوه عن الشافعي إلى قوله أن يول الأذى فيجس عنده لأن العرب سمته بالبول
الخ قلنا هذا إنما يصح لو كانت العلامة بمعنى الباعث على الحكم لكن هذا مردود عند المصنف كما
تقدم أما إذا كانت بمعنى المعروف كما هو الصحيح عند المصنف كما تقدم فلا لأن المعنى حينئذ ان
تسمية العرب له بالبول جعله الشارع علامة على نجاسته فقولنا نجس لأن العرب سمته بالبول
معناه أنه نجس لوجود العلامة التي نصبها الشارع على نجاسته وهي تسمية العرب بمعنى أنا
عرفنا أنه نجس من وجود علامته التي نصبها الشارع وهي تلك التسمية وهذا معنى مستقيم
لا بعد فيه ولا غبار عليه كما ترى فاستبعادنا إياه وتحويله عليه لا منشأ لهما إلا عدم التأمل وقوله
بل لأن يول الأذى الخ قلنا ثبت نجاسته بالنص لا ينافي أن ينصب هذا الاسم اللقب علامة
على النجاسة ليعرف بها وجودها في المواد المخصوصة وقوله حتى لو قيل للشافعي لم كان الخ
منشؤه الاشتباه من غير اشتباه وذلك لأن هذا إنما يلزم إذا كانت العلامة بمعنى الباعث
أو الموجب أما إذا كانت بمعنى المعروف كما مضى عليه المصنف فالذي يقال حينئذ للشافعي إنما
هو عرف نجاسة ذلك البول وحينئذ ينظم في الجواب أن يقول بكونه يسمى بهذا الاسم عند
العرب لأن الشارع جعل تلك التسمية علامة على نجاسته وهذا جواب صحيح لا إشكال فيه
ولا يخفى عليك ما في قوله هذا في اللقب الخالي عن المعنى الخ فإنه يقتضي شهول اللقب للمشتق
وغيره وكأنه توهم أن المراد باللقب هنا مطلق الاسم وليس كذلك ثم لا يخفى على المتأمل ما في تعبيره
من أنواع الفساد ولو لا خوف الإطالة مع وضوح الحال لبيناه (وأما الكلام الثاني) فجوابه من
وجهين الأول أن اللقب أعم من أن يكون لقباً لغوياً أو لقباً شرعياً أو لقباً عرفياً وحينئذ فلا
يصح دعوى التكرار فيه مع قوله سابقاً يكون وصفاً لغوياً لا تكرر في ذكر الأعم مع الإخص
كما صرح به الأئمة ومنهم المولى النعماني كما تقدم نقله عنه عند الكلام على قول المصنف
ولا يكون منصوباً بواجب خلافه لجهوز دليلين ولا مع قوله وصفاً عرفياً وإن شمل العرفي فيه
الشرعي إذ الشرع عرف للشارع وذلك لأن المراد بالوصف العرفي كما هو ظاهر المعنى وإلهذا مثله
الشارح بالشرف والخسة فالعلة به من قبيل التعليل بالمعنى بخلاف التعليل بالاسم اللقب
فإنه من قبيل التعليل بمجرد التسمية وإطلاق اللفظ وأين أحدهما من الآخر فكيف يتصور
مع ذلك دعوى التكرار بل لو أريد بالاسم اللقب اللغوي فقط أو الشرعي فقط أو العرفي فقط
لم يتكرر مع قوله وصفاً عرفياً التبيين التعليل بالمعنى والتعليل بمجرد التسمية وإطلاق اللفظ
ولامع القولين جميعاً الماتين أنه أعم من الأول ومباين للثاني والوجه الثاني اختيار أن المراد
اللقب اللغوي ولا يتكرر مع قوله سابقاً وصفاً لغوياً بناء على أن المراد باللقب اللغوي الاسم
الحامد الذي لا يفي عن صفة مناسبة تصلح لإضافة الحكم اليها وبالوصف اللغوي هو التسمية

بما ينشئ عن ذلك أو بالأعم وظاهر أنه لا تكرار على الأول للتعين ولا على الثاني إذ لا تكرار في ذكر الأعم مع الأخص كما تقرر وأما قوله وتعليل الشافعي المذکور لا يتعين فيه التعامل باللقب الخ فإن أراد به رد الاستدلال بتعليل الشافعي المذکور فهو مندفع بانهم لم يستدلوا به غاية الأمر أنهم أرادوا به التمثيل أو الإشارة إلى أنه محمول على ذلك ولا محذور فيه لأنه حيث ثبت هذا الحكم فلا مانع من أن يكون الشافعي أراد ذلك وإن أراد به رد التمثيل به فلا وجه له إذا المثل يكفيه الاحتمال والاحتمال محقق قطعاً بل قد يصح في التمثيل بمجرد القرض أو ورد الجمل فلا وجه له إذا مانع منه كما تبين وإذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أورده الشيخ فتأمل ولا تنكح من الغافلين (قوله من كونه مخامراً) قال شيخنا العلامة لا يصح أن يكون بيانا للمسمى المخمر كما صنع الشارح أذهب بعضه إلا أن يقال قوله بخلاف مسماه من كونه مخامراً انقضى بدیهة بخلاف مسماه فإن له في حرمة المخمر اثران شاملاً من كونه مخامراً فيصح صنيعة لأن من حيث هذا ابتداءية انتهى (وأقول) أما أولاً فهذه العبارة ليست عبارة الشارح حتى يقتصر على نسبتها إليه بل هي عبارة الامام وليس حظ الشارح منها سوى مجرد حكايتها خلافاً لما ظنه الشيخ لعدم مراجعته من أنها عبارة الشارح فنسبها إليه حيث قال كما صنع الشارح وعبارة الحصول للامام مانصه المسئلة التاسعة اتفاقاً وعلى أنه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بان العرب سمته مخراً فانما تعلم بالضرورة أن مجرد هذا اللفظ لا أثر له فإن أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامراً للعقل فذلك يكون تعليلاً بالوصف لا بالاسم انتهى وأما ثانياً فدعواه عدم صحة البيان ممنوع لجواز أن يراد بمسمى المخمر مسماه في الجملة أي بعض مسماه بالانتماء مسماهاً فالبيان حينئذ في غاية الاستقامة غاية الأمر أن المتبادر من المسمى تمام المسمى لا بعض المسمى لكن لا محذور في ذلك مع البيان لأن به يتبين المراد ويعرف المقصود والحاصل أن الامام سمع في إطلاق المسمى مراد به المسمى في الجملة مع قيام قرينة على ما أراد وهي ذلك البيان ومثل ذلك مما لا يخبر عليه ولا حاجة إلى ما تمحله الشيخ في الجواب من التكلف على أن المراد بمسماه معناه وبعض المعنى يطابق عليه المعنى فيقولون معناه التضخيم وقد اعترف الشيخ بأنه بعض المعنى فيلزمه صحة إطلاق المعنى عليه فليتأمل (قوله أما المشتق المأخوذ من الفعل مع قوله ونحو الإيض من المأخوذ من السفة) أقول فيه امران الأول أنه لا يجوز أن يراد بالمشتق ونحو الإيض اللفظ كما هو ظاهر عبارة المصنف والشارح بل هي كالصريحة فيه أي كان يقال في التعليل بذلك لأنه سارق أو قاتل أو أبيض أي لأنه يطابق عليه ذلك الاسم وأما تعبير الزركشي بقوله للتعليل بالاسم ثلاث صوراً أحدها الاسم اللقب الثانية الاسم المشتق من فعل كالسارق والقاتل الثالثة اسم اشتق من صفة كالأبيض والأسود انتهى فلا يحتمل غيره أو المعنى فإن أريد الأول أشكل على نقل الاتفاق في الأول ذكره الأصفهاني من أن في التعليل بالاسم ثلاثة أقوال الجواز مطلقاً المنع مطلقاً التفصيل بين غير المشتق والمشتق انتهى فانه صريح في نقل الخلاف في المشتق الشامل لنحو الإيض فانه يشمل المشتق عند الإطلاق وإن أراد به المصنف هنا ما لا يشمله ثم رأيت الزركشي نازعه في دعوى الاتفاق فقال وحكاية المصنف فيه الاتفاق ممنوعة في التقريب تسليم الرازي حكاية قول يمنع الاسم مطلقاً لقباً ومشتقاً

أنه لا أثر في حرمة المخمر لتسميته مخراً بخلاف مسماه من كونه مخامراً العقل فهو تعليل بالوصف (أما المشتق المأخوذ من الفعل كالسارق والقاتل) (فوافق) صحة التعليل به (وأما فهو الإيض) من المأخوذ من الصفة كالإيض (فتشبه صوري) وسبأ في الخلاف فيه (وجوز الجهور التعليل للحكم الواحد) (بعلتين) فأكبر مطلقاً لأن العامل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شيء واحد (وادعوا وقوعه) كما في اللبس واللبس والبطل المانع كل منهما من الصلاة مثلاً

(وجوزة (ابن فورك والامام) الرازي (في) العلة (المقصودة دون المستبطة) لان الاوصاف المستبطة الصالح كل منها العلمية يجوز ان يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف ما نص ٤٧ على استقلاله بالعلمة واجب بانه يتعين الاستقلال بالاستنباط

ايضا وحكي ابن الحاجب
عكس هذا ايضاً أي
الجواز في المستبطة دون
المقصودة لان النصوة
قطعية فلو تعددت لزوم الحال
الاتي بخلاف المستبطة
لجواز ان تكون العلة فيها
عند الشارع مجموع
الاوصاف واسقط المصنف
هذا القول اقله لم اراه لغيره
(وضعه امام الحرمين شرعا
مطلقا) مع تجوز عقله قال
لانه لو جاز شرعا لوقع ولو
ناذر الكنه لم يقع واجب
على تقدير تسليم اللزوم يمنع
من عدم الوقوع واستدعا
تقدم من اسباب الحدث
والامام يجعل الحكم فيها
متعدد أي الحكم المستند
الى واحد منها غير المستند
الى آخر وان اتفقنا
(وقيل يجوز في التعاقب)
دون المعية للزوم الحال
الاتي بها بخلاف التعاقب
لان الذي يوجد فيه بالثانية
مثلا مثل الاول لا عينه
(والصحيح القطع بامتناعه
عقلا مطلقا للزوم الحال من
وقوعه كجمع التقيض) فان
الشيء باستناده الى كل واحدة
من علتين يستغنى عن
الانثى فيلزم ان يكون
مستغنيا عن كل منهما

انتهى وان اريد الثاني تكرار مع قوله السابق وصفا حقيقيا او عرفيا مطرد لان ذلك المعنى
منهما وقد يجاب باختبار الاول ومنع كلام الاصفا في واختيار الثاني ويراد بالوصف فيما
سبق ما لا يدخل تحت المشتق ونحوه فليشامل واما الاعتراض بان الاشتقاق من الفعل والصفة
لا يوافق مذهب البصريين ولا الكوفيين فامرهم لان الاختلاف وسع من الاشتقاق والثاني
ان المشتق من الفعل يشمل نحو المبيض من ابيض فان ادعى الاتفاق على صحة التعليل به اشكل
مع الاختلاف في صحة التعليل بالابيض المأخوذ من البياض مع اقتران المبيض والابيض من
جهة المعنى وان اجري فيه الخلاف فلم يصح اطلاق الاتفاق على المشتق من الفعل وقد يجاب
بتخصيص المشتق من الفعل بغير ما يرجع الى الوصف الصوري ثم رأيت الكمال قيد الفعل حيث
قال في قوله المأخوذ من الفعل ما نفيه المراد الفعل النعوي وهو الحدث الصادر باختيار فاعله
بدليل مقابله بنحو الابيض الذي هو بعض من المأخوذ من الصفة أي المعنى القائم بالموصوف
بغير اختيار كالبياض للابيض والسواد للسود ونحوهما ووجه كونهما من الشبه الصوري
انه لا مناسبة فيهما ولا فيهما ونحوهما الجلب مصلحة ولا لدرء مفسدة فيكون التعليل بهما
ونحوهما من الشبه الصوري وليس المراد اشتقاقهما من الفعل النعوي والوصف النعوي
كما توهمه العلامة البرماوى فاعترضه على شيخه الزركشى بان ما ذكره من الاشتقاق من الفعل
ومن الصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا مذهب الكوفيين انتهى وجوز شيخ الاسلام ارادة
الفعل النعوي والصفة المعنوية قال ولا مانع اذا اثره الاختلاف وسع من دائرة الاشتقاق (قوله
وابن فورك والامام في النصوة دون المستبطة) قضية الصنيع انهما يتبعان في المستبطة
لكن ما ساقه الشارع من الدليل لا ينتج المنع بل عدم التحقق (قوله لجواز ان تكون العلة فيها
عند الشارع الخ) قال شيخنا الشهاب قد يشكك بان هذا الجواز ان كان مانعا من استقلال
كل من تلك العلل المستبطة بالعلمة لم يطابق المدعى وان لم يكن مانعا للزوم تعددها محال
المقصودة انتهى ويجاب بان المراد ان التعدد لما لم يتعين لم يلزم الحال وقد يقال ان استلزم
التعدد الحال امتنع احتماله لان احتمال الحال محال فليشامل (قوله قال لانه لو جاز شرعا لوقع
ولو نادر الكنه لم يقع) أي فعدم وقوعه يدل على عدم جوازه وهذا وان اجيب عنه بما نقله
الشارح بقرينة توجيه الشارح القول بان اجزاء العلة لا تزيد على خمس بالاستقراء وما ذكرناه
في بيانه كما تقدم في محله ويدفع الاعتراض عليه بان الاستقراء يدل على عدم الوقوع دون
الامتناع الذي هو المدعى فان ذلك التوجيه نظير توجيه الامام هنا (قوله لان الذي يوجد فيه
بالثانية مثلا مثل الاول لا عينه) أقول لقائل ان يقول هذا ممكن في المعية بان توجد امثال دفعة
فليشامل (قوله والصحيح القطع بامتناعه عقلا) أقول قد يوهم التقييد بقوله عقلا جوازه شرعا
ولا ينبغي ان يكون مراد اذا امتنع عقلا امتنع شرعا ضرورة ان الشرع انما يجيز الممكنات دون
المستحيلات (قوله واجيب من جهة الجمهور الخ) عبارة العوض الجواب هذا انما يلزم اذا
كانت العلة المستقلة عقلية وهي ما يفيد وجود امر واما اذا كانت شرعية وهي ما يفيد العلم
بوجود امر فلا لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد انتهى قال المولى
سعد الدين قوله الجواب هذا أي ما ذكرناه من اجتماع التقيضين وتحصيل الحاصل انما يلزم

وغير مستغنى عنه وذلك جمع بين التقيضين ويلزم أيضا تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية مثلا نقص الموجود بالاولى

وقمهم من قصر الحال الاول على المعية ٤٨ واجيب من جهة الجهة وزبان الحال المذكور انما يلزم في العلة العقلية المقيدة

لوجود المعلول فاما الشرعية التي هي معارف مفيدة للعلم به فلا وعلى المنع حيث قيل به فايد كره المجيز من التعدد اما ان يقال فيه العلة بمجموع الامرين مثلا أو أحدهما لا بعينه كما قيل بذلك أو يقال فيه بتعدد الحكم كما تقدم عن امام الحرمين ومال اليه المصنف (والختار وقوع حكمين بعلة اثباتا كالسرقة للقطع والغرم) حيث يتلف المسروق أى لوجوبهما (ونقيا كالحض للصوم والاصلاة وغيرهما) كالطواف وقراءة القرآن أى لحرمتهما وقيل بمنع تعليل حكمين بعلة بناء على اشراط المناسبة فيها لان مناسبتهما بالحكم يحصل المقصود منها بترتب الحكم عليهما فلو ناسبت آخر لم تحصل الحاصل واجيب بمنع ذلك وسنده جواز تعدد المقصود كما في السرقة المرتب عليها القطع زجرا عنها والغرم جبرا لما تلف من المال (وثالثها) يجوز تعليل حكمين بعلة (ان لم يتضادا) بخلاف ما ذكره قتادا كالتأيد لصفة البيع وبطلان الاجارة لان الشيء الواحد لا يناسب المتضادين (ومنها) أى من شروط

في تعدد العلة العقلية المقيدة للوجود دون الشرعية المقيدة للعلم بالشيء وقد سقط هذا الجواب من كثير من نسخ الشرح ويمكن الجواب أيضا بمثل ما سبق من أن كلامنا في العلة عند الاجتماع يكون جزأ والعلة هي المجموع وبأنه على تقدير الاستقلال قد يتخلف المعلول للمانع وهو الحصول بعلة أخرى انتهى فان قلت بل يلزم على الجواب الاول الذي حكاه الشارح كالعلة الحال المذكور وذلك لانه باستناد المعرفة الى أحد الامرين مثلا يلزم الاستغناء عنها عن الآخر فيلزم الاستغناء عن كل واحد وعدم الاستغناء عنه وهذا اجتماع النقيضين ثم اذا عرف باحدهما فلو عرف بالآخر لم تحصل الحاصل ويمكن ان يجاب بان كون أحد الامرين مثلا معروفا مشروط بان لا يعرف غيره وبما ياتي في الفرق الآتي وقد أورد الاسنوي نظيره في البحث في مسئلة الواجب الغير فانه لما استدلل القائل بان الواجب واحد معين بانه اذا أتى بالجميع كان ممثلا وهذا الامتثال لاجاز ان يكون معللا بالكل ثم قال ولا بكل واحد لانه يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لان استناده الى هذا يستغنى به عن استناده الى ذلك الى آخر نحو ما ذكره الشارح في بيان الاول واجاب عنه البيضاوي باختصار هذا ومنع الزوم لان هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لمؤثرات واجتماع معارف على معرف واحد جائز قال الاسنوي ولك ان تقول ما تقدم من الدلائل على امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه في امتناع التعريف والامتثال به انتمى قلت يمكن ان يفرق بان الاشتغال بملاحظة الدليل يوجب الغفلة عن المعلوم أو قل الالتفات اليه ثم اذا تمت ملاحظته حصل الالتفات جديد قوى الى المعلوم وحيد شذوذ فاحصلت المعرفة من أحد الامرين أمكن ان تحصل من الآخر معرفة مغايرة لاولى في الكيف بان يحصل التناقض اليه جديد قوى على وجه خاص فلا يلزم تحصيل الحاصل لان الالتفات الحاصل بالامر الثاني مغاير للالتفات الحاصل بالامر الاول في الكيف كما تقرروا اجتماع النقيضين لانه اذا اختلف الحاصلان في الكيفية كان عين الحاصل بكل واحد من الامرين غير مستغنى عنه بالآخر لان شخص الحاصل بكل واحد منهما مغاير لشخص الحاصل بالآخر ومحتاج في حصوله الى ذلك الواحد منهما ولا يتصور مثل ذلك في المؤثرات اذ لا يمكن اذ تحقق الوجود باحد الامرين ان يتحقق أيضا جوبا بالآخر مغاير للوجود الاول في الكيفية كما لا يخفى فلا يتصور هناك الوجود واحد فان استند الى كل منهما لم يحصل الحاصل والاستغناء وعدم الاستغناء واعلم ان الذي منعه المصنف هو حصول العلم بالفعل بكل منهما معا أو مرتبا على وجه الاستقلال على ما دل عليه كلامه في شرح المختصر وحينئذ لا يتوجه دفعه بالجواب السابق عن المولى سعد الدين ولعل هذا هو السبب في اعراض الشارح عنه فليتأمل (قوله والختار وقوع حكمين) أى مثلا لظهور ان الأكثر على هذا كذلك وان غاية الظهور له لم يبنه الشارح عليه (قوله وقيل بمنع تعليل حكمين بعلة) قال شيخنا الشهاب اشارة الى ان أصل الخلاف في الجواز والاستحالة كما كتفى بالوقوع عن الجواز اختصارا انتهى (وأقول) يمكن ان يكون قول المصنف والختار وقوع على حذف المضاف أى جواز وقوع (قوله ومنها) ان لا يكون ثبوتها من آخر عن ثبوت حكم الاصل فيه أمران ١ الاول قال شيخنا الشهاب

الالحاق بالعلة (ان لا يكون ثبوتها من آخر عن ثبوت حكم الاصل) سواء أفسرت بالباعث أم بالمعرف فان

فان قلت العلة المستتبطة من الحكم كيف تكون معرفة له وهي متأخرة قلت من حيث افادة
 ان محله أصل يقاس عليه فانه شيء متأخر عن العلة المذكورة انتهى (وأقول) يمكن أيضا ان
 يجاب بان استنباط العلة من الحكم انما يقتضي تاخرها عن الحكم من حيث العلم بمعنى ان
 العلم بها متأخر عن العلم به لان حيث ثبوتها الذي الكلام فيه بان يكون ثبوتها بعد ثبوتها كافي
 الاستقذار والتجاسة في مثال الشارح فان ثبوت استقذار العرق مترتب ومنفرد على نجاسته
 حتى لو ثبت نجاسته لا يثبت استقذاره فتأمل * والثاني ان قضية ما استدلل به الشارح نفي صحة
 كون ما هو كذلك علة لآتي مجرد صحة الالحاق به فليتأمل (قوله لان الباعث على الشيء
 أو المعرفة لا يتأخر عنه الخ) فيه أمور * الاول قال شيخ الاسلام أي لان الباعث لو تأخر لزوم
 وجود الحكم بغير باعث ولو تأخر المعرفة لزوم تعريف المعرفة اذ الفرض ان الحكم عرف قبل
 ثبوت علمه وكل من لا لزوم محال لكن الثاني انما يثبت اذ افسر المعرفة بانها التي يحصل به
 التعريف اما اذا فسر بما من شأنه التعريف فلا كما لا يتم قوله بناء على تفسيرها بالمعرفة لا بتفسير
 المعرفة بما من شأنه التعريف لا بتفسيره بالذي يحصل به التعريف اذ سبق احدى العلتين
 بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده لانه يحصل للعامل بخلاف تفسير المعرفة بما من
 شأنه التعريف لان تعريف المتأخر حينئذ لا يتقدم جائز وواقع اذا الحادث يعرف به هذا المعنى
 القديم كالعالم لوجود الصانع تعالى انتهى وقوله اذ لو تأخر لزوم تعريف المعرفة اذ الفرض ان
 الحكم الخ (أقول) فيه بحث لانه جعل مقشأ امتناع التأخر ان الحكم عرف أولا أي من النص
 فلو تأخرت لزوم تحصيل الحاصل فنقول لوضح هذا الزم امتناع التقدم والمقارنة أيضا لان الحكم
 في نفسه انما عرف من النص اذ مع قطع النظر عنه لا يتصور معرفته كما تقدم بانه فلو تقدمت
 العلة او قارنت لزوم اما استفادة الحكم من غير النص وهو العلة بناء على تفسيرها بالمعرفة بمعنى
 الذي يحصل به التعريف كما هو مبني الكلام على ما صرح به المحقق بقوله انما يتم الخ وذلك
 باطل لما بين من ان الحكم انما عرف من النص واما عدم حصول التعريف به فان ذلك باطل
 أيضا لما فاته ما بني عليه الكلام من تفسيرها بالمعرفة بمعنى الذي يحصل به التعريف فليتأمل
 وقوله لكن الثاني انما يثبت اذ افسر المعرفة بانه الذي يحصل به التعريف (أقول) في انما على
 هذا التقدير بحث ولا نسلم لزوم تعريف المعرفة وتحصيل الحاصل لجواز ان يقل الالتماس
 الى المعلوم حال الاستقامة العلة المتأخرة ثم ياتفت اليه التفتا بديدا قويا فيكون الحاصل بها
 غير الحاصل بما قبلها وبذلك يعلم منع قوله الاتي اذ سبق احدى العلتين بالتعريف مانع من
 حصول التعريف بما بعده الخ وليت شعري ما هذا الكلام منه مع ما قدمه في قول الشارح
 فاما الشرعية التي هي معارف مفيدة للعلم به فلا قال فيه أي فلا يلزم فيها المحال المذكور من
 الجمع بين التقيضين وتحصيل الحاصل لكن قد يقال ان الثاني لازم فيه بناء على تفسير المعرفة
 بما يحصل به التعريف ويجاب بان العلم المقادير بالعلم الثانية مثلا مثل العلم المقادير الاولى لا عينه
 وقصارى ذلك ان الثانية موكدة للاولى انتهى ثم رأيت العبد سبى المحقق الى ما قاله هنا
 وعبارته انما لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم ثبت الحكم بغير باعث وانه محال اللهم
 الا ان لا يعنى بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المجتهد ومع ذلك يلزم تعريف المعرفة فان

لان الباعث على الشيء
 أو المعرفة لا يتأخر عنه

المفروض ثبوت الحكم قبل ثبوت علته انتهى وفيه بحث مع ما ذكره قبل ذلك من جواز
اجتماع العلة اذا كانت شرعية لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد
انتهى فان قضيتة الجواز هنا لان وجود المعرفة للحكم بعدم معرفته لا يتقص عن اجتماع معرفتين
وقد اجازته كما رأيت وبين انه لا محذور فيه على انه يمكن ان يقال لا مانع ايضا من تاخر ثبوت
العلة بمعنى الباعث بناء على ان المراد الباعث للمكاف على الامتناع كما قاله والد المصنف لان
الواجب على هذا تقدمها على الامتناع لا على الحكم ثم رأيت المولى التفتازاني قال في قول
العضد يلزم تعريف المعرفة ما نصه يمكن ان يقال انها بمنزلة الدليل الثاني بعد الاول وامامنا يقال
انها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشئ لان التقدير انما هو لتعريف الحكم الاصل بمعنى الامارة
عليه انتهى وثانيها ان الظاهر ان مقتضى كون المنع من التأخر ما ذكره جواز التأخر عند
الجهول لانهم لم اجازوا تعدد العلة احتجابا بان العلة الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع
علامات على شئ واحد فان كانت عندهم بمعنى ما من شأنه التعريف فلا اشكال في جواز
التأخر لا تفاءل المحذور من لزوم تعريف المعرفة وان كانت عندهم بمعنى ما يحصل به التعريف
فكذلك لانهم لم اجازوا ترتيبها ولم يبالوا بلزوم تعريف المعرفة فليجوز تأخرها عن ثبوت حكم
الاصل لان غاية ما يلزم عليه تعريف المعرفة وهم لم يبالوا بذلك كما تبين فاعل ما رجع المصنف
من امتناع التأخر مبنى على ما رجع من امتناع التعدد لكن بشكل حينئذ اقتصاوه على نسبة
المقابل الى قوم الا ان يقال انما اقتصر على ذلك لان الجهول وسكتوا عنه وان كان هو مقتضى
قولهم فليست بالمتأمل * وثالثها ان شيخنا العلامة بحث في قوله لان الباعث على الشئ لا يتاخر عنه بان
العلة الغائية بواعث على معلولها ذهنا وهي معلولة له خارجا والمعلول الخارجى متاخر عن
علته بالذات وبالزمان كالجلوس بالنسبة الى السرير الخ (وأقول) اندفاع هذا البحث في غاية
الوضوح اذ الباعث في العلة الغائية انما هو قصد حصوله وهو متقدم بالتردد والمتاخر
انما هو وقوعها لکن الباعث بواعث بل معلولات خارجية مثلا الباعث على فعل السرير انما هو
قصد حصول الجلوس وهو متقدم قطعاً والمتاخر انما هو نفي الجلوس لكنه ليس بباعث بل
هو معلول خارجى وأيضاً فان اراد ان هذا من قبيل العلة الغائية لم يصح لاستحالة معنى العلة
الغائية في حقه سبحانه وتعالى فانه المشرع حقيقة والنبي عليه الصلاة والسلام انما هو مبالغ
أمر من قبيل آخر فليصوره لتسكلم عليه وبذلك يعلم انه لا حاجة الى ما تكلفه في دفع الاشكال
بقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ فان قلت امتناع تأخر العلة بمعنى الباعث انما يظهر
في الباعث بمعنى الحامل كما هو قول المعتزلة لاني الباعث بمعنى المشتغل على حكمة مقصودة
لشارع كما قاله الآمدى واتباعه كابن الحاجب (قلت) بل هو ظاهر عليه أيضاً لان المراد اشتغال
ترتب الحكم عليه فلا بد من حصوله ليرتب الحكم عليه وتاخره مناف ذلك فليست بالمتأمل (قوله
بناء على تفسيرها بالمعرف) قال شيخنا العلامة هذا هو الحق اذ معرف الشئ متاخر عنه بالذات
وبالزمان الخ (وأقول) فيه أمران الاول ان ظاهر قوله ان معرف الشئ متاخر الخ انه يجب
في المعرفة تأخره ذاتاً وزماناً وهو ممنوع منها واضحا وما احسب أحداً أوجب ذلك كيف
والابوة تدل على البتة فهي معرفة لها مع تقارنهما قطعاً وإياك ان يشتمه عليك الابوة بالاب

(خلافا للقوم) في تجويزهم
تأخر ثبوتها بناء على تفسيرها
بالمعرف كما يقال عرف
المكاتب فحسب كما هو به

لانه مستقذر فان استقذاره
انما ثبت بعد ثبوت نجاسته
(ومنها ان لا تعود على
الاصل) الذي استقبلت
منه (بالابطال) لانه منشؤها
فابطالها ابطالها كتعديل
الحنفية وجوب الشاة في
الزكاة بدفع حاجة الفقير
فانه يجوز لاخراج قيمة الشاة
مقتضى الى عدم وجوبها
على التعمين بالتعمير بينها
وبين قيمتها (وفي عودها) على
الاصل (بالخصيص) له
(لا التعميم قولان) قبل يجوز
فلا يشترط عدمه وقبل لا
فيشترط مثاله لتعليل الحكم
في آية اول اسم النساء بان
الامر مظنة الاستتاع فانه
يخرج من النساء المحارم
فلا يتنقض لمسهن الوضوء
كما هو أظهر قولي الشافعي
والثاني يتنقض عملا بالعموم
وتعليل الحكم في حديث
أبي داود وغيره انه صلى
الله عليه وسلم نهى عن
بيع اللحم بالحيوان بانه يبيع
الزبوي باصده فانه يقتضي
جواز البيع بغير الجنس
من ما كول وغيره كما هو
أحد قولي الشافعي لكن
أظهرهما المنع نظر للعموم
ولاختلاف الترجيح

فتقع في الخطأ والثاني انه ان حمل المعرف على ما من شأنه التعريف فقولنا نعم ان فرض الحكم
معروف فالجيز تاخر المعرف والالزم تحصيل الحاصل غير صحيح اذ لو فرض الحكم معروفا لم يلزم من
تاخر المعرف تحصيل الحاصل على ذلك التقدير وهو ظاهر وان حمل على ما يحصل به التعريف
بالفعل فقولنا هذا هو الحق غير صحيح لانه ان بناء على كون الحكم معروفا بغير العلة
كالنص لزم من تاخر العلة حينئذ تحصيل الحاصل وان بناء على كون الحكم لم يعرف بغير
العلة لزم معرفة الحكم من مجرد العلة مع قطع النظر عن النص وهو باطل وقد اعترف هو قديما
سبق بطلانه فليتأمل (قوله لانه مستقذر فان استقذاره انما ثبت بعد ثبوت نجاسته) قال
شيخ الاسلام فظن ان الاستقذار لا يستلزم النجاسة ولان ثبوت نجاسته بقارن ثبوتها كإثباته
عليه شيخنا الكمال بن الهمام انتهى (وأقول) جواب الاول ان المراد الاستقذار بالخصوص
الذي يخص النجاسة والثاني ان المراد التاخر رتبة فانه منصف لتقدم العلة بالرتبة وقد ينظر في
هذا بان العلة بمعنى المعرف قد لا يلزم ان رتبها التقديم فليتأمل والتاخر بالرتبة لا ينافي المقارنة
زمانا فتأمل (قوله فابطالها ابطالها) قال شيخنا العلامة يمنع بانها قد تكون أعم منه
فلا يلزم من ابطالها ابطالها الخ (وأقول) لا يخفى ان الأئمة أرادوا بالابطال هنا ما ليس بخصيص
ولا تعميم بدليل مقابله بهما وان الابطال بالمعنى المقابل له ما لا يتصور الا ان يكون ابطالها
فان أراد الشيخ مع ان ابطالها بهذا المعنى ابطالها كان مكابرة ومخالفة للضرورة فلا اعتبار به
وان أراد منع ان مافي مثال الشارح ونحوه من قبيل الابطال بل من قبيل التعميم وهو جائز فهذا
المنع هو مضمون ما أجيب به من جهة الحنفية بالنسبة انهم مثال الشارح كما ينهى الكمال
كغيره ونقله عن المستصفي للغزالي فكان ينبغي ان يعبر بما يناسب ولا يمنع ان ابطالها ابطال لها
ومع ذلك لا يرد على الشارح لانه أراد بالقبيل به مجرد الايضاح وان كان فيه خلل وقد صرح
المصنف بذلك في نظيره فانه مثل قبل مثال الشارح بمثال آخر وعقبه بقوله ولهم أي الحنفية عن
ذلك أي الابطال اعتذار وليس الغرض أي لنا المثال أي حتى تذكر الاعتذار بل التفهيم انتهى
وقد نص الأئمة على انه يكفي في التعميل مجرد الفرض وبالجملة فان أراد الشيخ منع ان ابطالها
حنفية ابطالها لم يصح أو ان مافي هذا المثال من قبيل الابطال فهو لم يرد على ما قالوه ودفعوه
(قوله فانه يخرج من النساء المحارم) قال شيخنا العلامة هذا لا ينافي على ما قدمه عن الغزالي
وابن بجي من ان الحكمة اذا قطع بانها قائم في صورة ثبت الحكم نظرا للمظنة بل على قول
الجليلين بانها قائم في عدم اعتبار المظنة عند انتهاء حكمها انتهى وذكره شيخنا الشهاب
(وأقول) جميع ما ذكرنا من تخطيط واشتباء وذلك لان فرض الكلام بين الغزالي وصاحبه وبين
الجليلين فيما اذا وجدت العلة دون حكمها كما ينص على ذلك عبارة المصنف والشارح هناك
فان العلة هي السفر وقد وجد قطعاً لكن اتفقت حكمته التي هي المشقة بخلاف ما هنا فان
العلة المستتبطة التي هي مظنة الاستتاع والتلذذ لم توجد في المحارم اذ ليس مظنة لذلك ما ين
أحد هما من الآخر وكيف مع ذلك يصح تخريج ما هنا على ما هناك ومنشأ الغلط والاشتباء
التعسير بالمظنة هنا وهناك وهو عجيب فانما ذكرت هناك على انها وصف العلة وهنا على انها
نفس العلة فتأمل فانه في غاية الوضوح ومع ذلك خفي على الشيعين (قوله ولاختلاف الترجيح

في الفروع الخ) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان قول النقص والمنع في المشايخ مبنيان على منع العود بالتخصيص وفيه نظر لانه بناهما أولاً على النظر الى العموم ومن الجائز انهما يجوزان العود المذكور ولم يقلوا به ترجيح الدلالة للعموم لانها بالمنطوق انتهى (وأقول) هذا نظر ساقط اما أولاً فلانه يجوز ان يكون الشارح قد اطاع على تصريح بيناء القولين المذكورين على ما ذكره فلا يندفع ما اقتضاه كلامه بمجرد الاحتمال الذي أبداه الشيخ بل في كلام الزركشي التصريح بالبناء المذكور فانه قال هل يشترط ان لا يعود على أصلها بالتخصيص فـهـ قولان للشافعي مستنبطان من اختلاف قوليه في نقض الوضوء بمس المارم الخ ثم قال وكذلك ورد النهي عن بيع اللحم بالحيوان وعمومه يقتضي عدم الفرق بين المأكول وغيره والمعنى يقتضي تخصيصه بالمأكول لانه يبيع الربوي بأصله وما ليس بربوي فلا يدخل له في النهي وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان وما خذهما هذا الاصل والاصح المنع تمسكاً بالعموم واقبالاً بريح المصنف شياً من القولين لان الاصح لم يطردوا فيه ترجيحاً بل في بعض الصور بخصوصه بالمعنى كالحارم وفي بعضها لا بخصوصه كاللحم بالحيوان وذكر الهندي في الرسالة السيفية ان القولين هما القولان في تخصيص العلة انتهى ثم ذكر عن الهندي أيضاً ان الخلاف مبني على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس ولهذا قال الكمال في حاشيته وجعل الصق الهندي فارة الخلاف هنا مبنياً على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس أولاً ويجوز وتارة مبنياً على القولين في تخصيص العلة انتهى فتأمل قوله مستنبطان من اختلاف قوليه فانه تصريح بان الاصح بانوا اختلاف قوليه على هذه القاعدة حتى استنبطوا من ذلك هذين القولين وقوله وللشافعي في بيعه بغير المأكول قولان ما خذهما هذا الاصل وقوله وذكر الهندي الخ فان هذه كلها صرائح فيما اقتضاه كلام الشارح فالاعتراض مع ذلك مجرد استحسان بلا دليل بل مخالف للدليل واما ثانياً فلان مجرد احتمال البناء المذكور كاف للشارح في صحة التمثيل لما تبين فيما سبق والمصنف في ترك الترجيح لما فيه من الاحتياط في مقام الشك كما لا يخفى فتأمل (قوله وان لا تكون المستبطة معارضة معارض منافع موجود في الاصل) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب هذا في الحقيقة هو القياس المسمى فيما تقدم بالمركب الاصل الى آخر ما طالع في تقريره ثم قال فهو تكرار مع ما تقدم ولا يدفعه اختلاف العبارة في الموضوعين (وأقول) ما زعمنا من ان هذا في الحقيقة هو المسمى فيما تقدم بالقياس المركب ورتبناه عليه من ان هذا تكرار مع ما تقدم منوع من مظاهره اما أولاً فلطو ازا اختلاف ما في الموضوعين تصويراً وغرضاً وذلك بان يكون ضابط ما تقدم وجود خصم مخالف في الفرع مانع وجوده لـ الاصل فيه في مركب الاصل أو في الاصل في مركب الوصف مدع ان العلة غير ما ذكره المستدل مما يشافيه وان اعتقاد المستدل ان ما يدعيه لا يصلح للعلة ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل والحالة ما ذكره غير ناهض على الخصم وان نهض في حق المستدل لا اعتقاده وجود العلة في الاصل والفروع وعدم وجود معارض معتبر لها وان يكون ضابط ما هنا ان يظهر وصف آخر صالح للعلة في اعتقاد المستدل منافع للوصف الاخر فيه ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل لا يصح تمسكه في حق نفسه من غير وجود

في الفروع أطلق المصنف القولين وقوله لا التعصيم أي فانه يجوز العود به قولاً واحداً كتعليل الحكم في حديث الخصمين لا يحكم أحدهما بغير اثنين وهو غضبان بتشويش القدر فانه يشهد لغير الغضب أيضاً (و) من شروط الاطلاق بالعلة (ان لا تكون المستبطة منها) معارضة معارض منافع (لقتضاها) (موجود في الاصل) اذ لا عمل له سامع وجوده الا بمرجح قال المصنف مناله قول الحنفى في نفي التبييت في صوم رمضان صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنقل في معارضة الشافعي فيقول صوم فرض فيجبت فيه ولا يفي على السهولة انتهى وهو مثال المعارضة في الجملة

خصم بقصده الاحتجاج عليه حتى يكون الغرض من ذكره بيان عدم نهوضه عليه ولا ينافي
 ذلك ما يؤيده بعض العبارة كالمثال الذي حكاه الشارح من المصنف من فرض الكلام مع
 خصم لجواز أن يكون المقصود مجرد بيان المعارض من غير اعتبار خصم أو يكون ضابط ما هنا
 والغرض منه أعم مما ذكره مما تقدم في ضابط ما هنا والغرض منه ولا يخفى انتفاء التكرار
 على التقديرين أما على الأول فظاهر وأما على الثاني فلا لأنه لا تكرر في ذكر الأعم بعد الاختص
 كما تقدم بيانه في نظيره عن حواشي المولى سديد الدين وأما ثانياً فلو سلمنا اتحاد التصوير
 في الموضوعين لكن الغرض مختلف فيهما فالغرض في الأول بيان عدم نهوضه على الخصم
 وفي الثاني بيان عدم نهوضه في حق المستدل فيمنع عليه التمسك به في حق نفسه ومقلديه
 ولا تكرر مع ذلك بوجه وان سلم استلزام أحد الغرضين الآخر لا تكرر في الجمع بين
 الملازمين كما هو عليه وأما ثالثاً فلو سلمنا اتحاد التصوير والغرض في الموضوعين لكن يجوز
 أن يكون ذلك في الموضوعين إشارة إلى اعتبار هذا الشرط في كل من حكم الأصل والعلة
 حتى إذا اتفق كان اختلال القياس من جهتين وذلك أباح في رده من اختلاله من واحدة وأعلم
 أن الجمع بين هذين الموضوعين محال في نفسه المصنف بل هو كذلك في كلام غيره كالأمدى وابن
 الحاجب وغيرهما (قوله وليس منافياً ولا موجوداً في الأصل) قال السيد السمرودي
 وقد منع كونه غير منافٍ لأن البناء على الاحتياط الذي هو مقتضى كون الصوم فرضاً ينافي
 البناء على السهولة الذي هو مقتضى كونه نقلاً انتهى (وأقول) مما يدفع هذا المنع أن كون
 الصوم فرضاً وإن ناسبه مطلق الاحتياط لا يقتضي خصوص هذا الاحتياط الذي هو تبيين
 النية وهذا الاختلاف الأعم في وجوب التبيين فتفاه الخلفية بل ادعوا أن تركه أولى لأن اتصال
 النية بالعبادة أولى من تقديمها عليها بل قد يقال أن الوصف الآخر أعني الكون صوم عين
 لا يقتضي خصوص هذه السهولة التي هي جواز النية إنما يربطها وصالحها وإقابلها فلا شيء
 من الوصفين منافياً للآخر في مقتضاه فليست والله أعلم (قوله وانما ضعفوا هذا الشرط)
 قال شيخنا العلامة صاحب إلهام التذليل انما هو بذكره في شروط العلة لا تضعفه في نفسه إذ
 شرطية صحيحة لكن باعتبار ثبوت الحكم في الفرع وقال العضد وقيل ولا يعارض في الفرع
 لما ثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فإن المعارض يطل
 اعتبارها وهو غير مستقيم فإنه لا يطل شهادتها انتهى وهو دال على أن ضعف هذا الشرط
 ثابت له في نفسه فليست انتهى (وأقول) قد منع دلالة على ما ذكر لجواز أن يكون قوله وهو غير
 مستقيم رد القول أن المعارض يطل اعتبارها بأنه لا يطل اعتبارها في نفسها بل يمنع من اعتبار
 التعدية بواسطتها بدون مرجع وكيف يكون ضعيفاً في نفسه مع أنه يلزم حينئذ صحة التعدية
 مع وجود المعارض من غير ترجيح مع أنه لا يميل إليه فليست (قوله كما تقدم أخذه) قال
 شيخنا العلامة وواقعه شيخنا الشهاب المتقدم أخذه أنه شرط في الفرع لافي ثبوت الحكم فيه
 كما قال هنا انتهى (وأقول) هذا عجيب بل هو هو من ظاهر لفظه وإن ليس المراد بقول الشارح
 هناك لأنها تقول إلى شرط في الفرع وهو أن لا يعارض أنها تقول إلى شرط في ذات الفرع إذ
 لا يتوهم عاقل أن المعارضة في ذات الفرع بل هو المحال الظاهر أن تعاقب المعارضة التي

وليس منافياً ولا موجوداً
 في الأصل (قيل ولا في
 الفرع) أي ويشترط أن
 لا تكون معارضة بناف
 موجود في الفرع أيضاً لأن
 المقصود من ثبوتها ثبوت
 الحكم في الفرع ومع
 وجود المنافى فيه المستند
 إلى قياس آخر لا يثبت قال
 المصنف مثله قولنا في مسح
 الرأس ركن في الوضوء
 فيسن تليته كغسل الوجه
 فيعارضه الخصم فيقول
 مسح فلا يسن تليته كالسجدة
 على الخفين انتهى وهو
 مثال للمعارض في الجملة
 وليس منافياً وانما ضعفوا
 هذا الشرط وإن لم يثبت
 الحكم في الفرع عند
 انتفاءه لأن الكلام في شروط
 العلة وهذا شرط لثبوت
 الحكم في الفرع كما تقدم
 أخذه من قوله وتقبل
 المعارضة فيسه إلى آخره
 ولا يقدح في صحة العلة في
 نفسها

ليس منافياً ولا موجوداً في الأصل

ذكرها بذات القرع بل المراد أنها تقول إلى شرط في اثبات الحكم للقرع ولهذا قال الشارح
هناك أيضا وصورتها في القرع أن يقول المعارض للمستدل ماذا كنت من الوصف وإن اقتضى
ثبوت الحكم في القرع فعندي وصف آخر يقتضى نقيضه أو ضده الخ فاعتبروا يا أولي الأبصار
ثم زاد شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب نعمة في الظن ويرحب قال ثم أعلم أن الكلام هنا
ليس في شروط العلة كما قال بل في شروط الالحاق بها أي بسببها والالحاق بسببها هو اثبات
الحكم في القرع بسببها وشروطه شروطه كما لا يخفى انتهى (وأقول) لا يخفى على ذي ابسقوط
هذا الكلام ما قوله ليس في شروط العلة كما قال بل هي في شروط الالحاق بها فلأنه لا معنى
لشروط العلة في هذا المقام إلا شروط الالحاق بها ولهذا عبر القوم ومنهم ابن الحاجب والعبد
بشروط العلة وذكرها هنا هذا الشرط وغيره فسقط قوله أن الكلام هنا ليس في شروط العلة
بل في شروط الالحاق بها لأنهما معنى واحد عندهم في هذا المقام ومن المجازات نسبة هذا التعبير
أعني شروط العلة للشارح ثم مناقشته فيه مع أنه تعبير القوم ولا منشأ له هذا الاطر التعصب
والشفغ في التعرض به هذا الامام ويلزمه أن يناقش القوم أيضا في قوله سم شروط للأصل
وقوله سم شروط القرع إذا ما ذكره ليست شروط الذات الأصل ولا ذات القرع بل للالحاق
بالأول والالحاق الثاني بغيره وأما قوله والالحاق بسببها الخ فلأنه لا يخفى أن معنى شروط الالحاق
بسببها وشروط اثبات الحكم في القرع بسببها الذي هو معنى ذلك انما هو في الحقيقة شروط
سببها للالحاق وكونها واسطة فيه ومعنى شروط ثبوت الحكم في القرع انما هو في الحقيقة
شروط محليته لثبوت حكم الأصل فيه وبين هذين المقامين بون بعيد لا يخفى على متأمل
وقد يتحقق أحدهما دون الآخر فكيف يكون شروط أحدهما هي شرط الآخر على أن
الشارح انما قال لثبوت الحكم في القرع ولا خفاء في أن ثبوت الحكم في القرع غير اثبات
الحكم في القرع بسبب العلة وأن شروط أحدهما لا يلزم أن تكون شروط الآخر ولهذا قال
ولا يصدق في صحة العلة في نفسها ومعنى في نفسها مع قطع النظر عن ثبوت الحكم في القرع فلا
يشأن أن المراد بالهالة في نفسها العلة باعتبار صحة الالحاق بها ودلالة الالحاق بها على الحكم لأن
الكلام في شروط الالحاق بها كما عبر به المصنف والشارح في هذه المواضع والحاصل أن العلة
صحيحة في نفسها صالحة للالحاق بسببها لكن قيام المعارض بالقرع منع من العمل بذلك
الالحاق وثبوت الحكم بالقرع فعليه بالتأمل ولا تمول ذلك التهميلات (قوله وانما قيد
المعارض بالمنافي) أقول قد اطلب المصنف في شرح المختصر في الاستدلال على حل المعارض
في كلامه على المنافي ورد ما وقع لشرحه من حمله على غير المنافي وبه يعلم اندفاع ما أورده الكمال
هنا فقلنا اعلم أن التقييد بالمنافي خلاف ما في المختصر وشروطه للعدو وغيره قلنا أما كونه
خلاف ما في المختصر فهو ممنوع لأن ما في المختصر محمول على المنافي عند المصنف كما تقرروا ما
كونه خلاف ما في شروطه فلا يضر المصنف شيئا لأن المصنف اعترف بذلك وبسط الرد عليهم فيما
ذهبوا إليه من حمله على غير المنافي فكيف مع ذلك يرد عليهم بمجرد كلامهم وقوله ولا يخفى أن
التقييد لا يلائم التعليق السابق عن شروط المختصر قلنا لا أثر لذلك مع ما تبين من مخالفة المصنف
أياهم ورد عليهم وقوله فالأولى عدم التقييد قلنا هذا ممنوع بعد ما تبين من اندفاع ما رده عليه

وانما قيد المعارض بالمنافي
لأنه قد لا ينافي كما سيأتي
فلا يشترط اتقافه ويجوز
أن يكون هو علة أيضا بناء
على جواز التعامل بعلمين

وقوله بل حذف هذا الشرط بالكلية اكتفاء بقوله فيما سبق وأما انتفاء المعارض فبقي على
 التعليل بعلمين قلنا هذا ممنوع لأن ما يأتي في المعارض غير المتأني كما هو صريح كلام المصنف
 الآتي وما هنا في المتأني وما يأتي مبني على التعليل بعلمين وما هنا لا ينبغي على ذلك بل يأتي على
 الجواز وعدمه اذ مع المناقاة لا يأتي التعليل به ما والحاصل أن ما يأتي هو مفهوماً وما هنا وبنائه
 غير مبني ما هنا فكيف يكون الأولى حذف ما هنا فإن قلت لأجابه إلى الجمع بينهما بل يكفي
 الأقصار على الآتي مع إطلاقه فيشمل المتأني وغيره مع تقييد ما يحتاج للتقييد منه قلت الجمع
 بينهما بل في بيان كل مع ما فيه من التقييد في الموضع الأول على تقييد إطلاق ابن الحاجب
 فليتام (قوله أن لا تخالف نصاً واجماعاً) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب محصل
 كلام الشارح كغيره أن لا يخالف حكمها الثابت لها في الفرع نصاً واجماعاً ولا ينبغي أن هذا
 لا فائدة فيه بعد قول المصنف من شروط حكم الفرع ولا يقوم القاطع على خلافه وفاطوا لا خبر
 الواحد عند الأكثر انتهى (وأقول) ما زعمناه من نفي الفائدة ممنوع بل فيه فائدة وهي الإشارة إلى
 أن مخالفة النص كما تؤثر في جانب الفرع تؤثر في جانب العلة أيضاً فهي مقسدة لكلا الحالتين
 وممانعة له من الصلاحية فيصح أن يضاف فساد القياس إلى كل منهما ولا يتعين إضافته إلى
 خصوص واحد منهما كما يصح أن يضاف إليهما جميعاً وهو المبلغ في رده من إضافته إلى أحدهما
 وكفي به إذا فائدة وله نظائر في كلامهم (قوله وأن لا تتضمن زيادة عليه أن نافت الزيادة مقتضاه)
 عبارة ابن الحاجب وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل إن نافت مقتضاه انتهى
 وشهدوا العلة بقوله ما منه ويشترط في المستنبطة خاصة أن لا تتضمن زيادة على النص أي حكماً
 في الأصل غير ما أثبتته النص لأنما اتعلم مما أثبت في معمله لا يتبعوا الطعام بالطعام الا سواء
 بسواء فعمل الحرمة بأنه رافقاً يوزن كالتة دين فيلزم التقابض مع أن النص لم يتعرض له وقيل
 أن كانت الزيادة منافية لحكم الأصل لأنه نسخ له فهو محال على أصله بالباطل والاجاز انتهى
 فهو كإبن الحاجب من الداهيين إلى إطلاق هذا الشرط حيث قررنا الإطلاق ثم حكماً التقييد بقيل
 وقوله زيادة على النص أي على حكم النص أي الحكم الذي أفاده وقوله أي حكماً في الأصل الخ
 تفسير للزيادة أي يشترط في المستنبطة أن لا تتضمن حكماً في الأصل غير الحكم الذي أثبتته
 النص في الأصل وقوله لأنها اتعلم الخ استدلال على هذا الاشتراط أي وانما اشترط ذلك في
 المستنبطة لأنها اتعلم من الحكم الذي أثبت بالنص في الأصل فهي فرع حكم الأصل فلو
 أثبت بها حكم في الأصل لكان فرعاً لها وذلك دور (لا يقال) لزوم الدور ممنوع لأنها فرع الحكم
 الذي أفاده النص والحكم الذي أثبت به ما زاد على ذلك الحكم الذي أفاده النص فهناك
 حكمان أحدهما أفاده النص وهي فرعه وليس هو فرعها فلا مدخل للدور باعتبار هذا الحكم
 وثانيهما الحكم الذي أفاده هي زيادة على الأول وهو فرع لها وأثبتت هي فرعاً فلا مدخل
 للدور باعتبارها أيضاً (لأننا قول) العلة المستنبطة انما تستنبط من الحكم الذي هي علة له فأى
 حكم في الأصل فرضت له كانت مستنبطة منه فإذا كان ذلك الحكم الذي أفاده حكماً في
 الأصل كانت مستنبطة منه فهي فرعه وقد أفادته فهو فرعها وهذا عين الدور بلا اشكال
 وقوله فيلزم التقابض الخ أي فقد أفادت هذه العلة حكماً في الأصل وهو وجوب التقابض

(و) من شروط الإطلاق
 بالعلة (أن لا تخالف نصاً
 أو إجماعاً) لأنها مقدمة
 على القياس مثال مخالفة
 النص قول الحنفى المرأة
 ما لك بضعها فيصح
 نكاحها بغير إذن وليها
 قياساً على بيع سلعتها فإنه
 مخالف لحديث أبي داود
 وغيره أي أمرأة نكحت
 نفسها بغير إذن وليها
 فنكاحها باطل ومثال
 مخالفة الإجماع قياس
 صلاة المسافر على صومه
 في عدم الوجوب بجتماع
 السفر المشق فإنه مخالف
 للإجماع على وجوب أدائها
 عليه (وأن لا تتضمن زيادة
 عليه) أي على النص (أن
 نافت الزيادة مقتضاه)

غير الحكم الذي أثبتته النص وهو امتناع البيع مع التفاضل لان النص تعرض
لهذا وسكت عن ذلك قال المولى التفتازانى واشترط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا
يجوز بالقياس والاجتهاد ثم قال وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة مقابلا اذا كانت منافية
لحكم الاصل فنهى وجوز غير المنافية انتهى وقوله وهو نسخ الخ على هذا يجتمع مع محذور ان
الدور ونسخ النص بالقياس والاجتهاد لكن الثاني غير محذور عند المصنف لما قدمه من
تصحيح جواز نسخ النص بالقياس وقوله وقيل الخ أى وقيل يشترط في المستبطة ان لا تتضمن
زيادة على النص ان كانت تلك الزيادة منافية لحكم الاصل لان الزيادة حينئذ نسخ لحكم
الاصل فهي مما يكره على اصله وهو حكم الاصل بالابطال وما كره على اصله بالابطال يكون باطلا
وقوله والاباى أى وان لم تكن الزيادة منافية بازان تتضمنها المستبطة هذا شرح كلامه ومنه
يظهر وجه اختياره اطلاق هذا الاشتراط فانه اذا كانت الزيادة عبارة عن الحكم كان الدور
لازماسواء انا ان أم لا كما هو ظاهر مما تقرر فوجب اطلاق هذا الاشتراط وترك ذلك التقييد
واما قول الشارح بان يدل النص على عليه وصف ويريد الاستتباط قيد أى في ذلك
الوصف منافيا للنص أى لمتناه الذى هو الحكم بان يدل ذلك القيد على خلاف الحكم الذى
دل عليه النص فقيه تصریح بمخالفة العبد في تصويره هذه المسئلة لان العبد فسر الزيادة
فيها بحكم في الاصل كما تقدم والشارح فسر ما بقيد في العلة زاده الاستتباط على الوصف
الذى دل النص على عليه ولا يخفى انه لا يلزم دور على هذا التقدير لان الزيادة التى هي ذلك
القيد وان توقفت على النص والحكم الذى دل عليه الا انه مالا يتوقفان عليها اذ لم يثبت
واحد منهما ما بهما واذا لم يلزم دور على هذا التقدير لم يتجه اطلاق الاشتراط وتعين التفصيل بين
كون الزيادة منافية لمقتضى النص فيقع التعارض بين النص والاستتباط ويجب تقديم النص
وبين كونها غير منافية فلا تعارض بينهما ويعمل بهما جميعا فان قلت يلزم من تضمنها زيادة
قيد في العلة تضمنها زيادة حكم على ما أفاده النص فالدور لازم على هذا التقدير أيضا قلت هذا
ممنوع بؤيد المنع انه لو علت الحرمة في مثال العبد السابق بانه مطعوم مكيل لم يحصل زيادة
حكم مع تضمن العلة زيادة قيد الكيل على الطعم الذى أفاده النص عليه هكذا يظهر في هذا
المقام وما سلكه الشارح في تصوير المسئلة سبقه اليه غيره كالزركشى من شرح هذا الكتاب
وكغير العبد من شرح المختصر كالاصفهانى والمصنف ومناحب الجواهر القريدي ولم أر أحدا
نبه على مخالفة هذه الطريقة لطريقة العبد أو موافقة لها وعسى الله تعالى ان يزيدنا في ذلك
سيانا واذا علمت جميع ذلك علمت فساد قول المصنف ورأى شرطا الكلام المصنف مانعه ومن
شروطها اذا كانت مستبطة ان لا تتضمن زيادة على الاصل أى حكمه لانها انما تعلم بالنص فلا مانع
من حكم الاصل فلما أثبت بها حكم الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص فلا مانع
من اثبات الزيادة لها وبعاد كرتابين فساد ما اختاره المصنف من شرط المناقاة وقا قال لا مدى
وسقط ما توهم من بناء هذا على أن الزيادة على الاصل نسخ وهو مذهب الحنفية اهـ ووجه
فساده أن اعتراضه هذا انما يأتى على طريق العبد وقد علمت انها بخلاف طريق المصنف
وشراحه فلامعنى لعل كلامه عليها ثم الاعتراض عليه ولا منشأ لذلك الا الغفلة القاحشة وعدم

بان يدل النص على عليه
وصف ويريد الاستتباط
قيد افيه منافيا للنص فلا
يعمل بالاستتباط

التمييز بين الطرفين وعدم الوقوف على مقصود المصنف بل ولا على نصريحه فانه في شرح
 المختصر مع تصويره بتصور الشارح لما ساق قوله وقيل ان نافق مقتضاه قال وهو الصحيح
 عندى وانما يتجبه الاول لو كانت الزيادة على النص نسخا وليس كذلك عندنا اه وتأمل قوله
 وسقط ما توهم من بناء هذا الخ فانه من الغلط بمكان سواء اراد بهذا الاشارة الى اصل المسئلة
 او الى ما اختاره المصنف لان المبني على ما ذكرناه هو اطلاق الشرط عن ذلك التقييد
 كما هو واضح من قول الشارح المحقق قال المصنف كالهندى وانما يتجبه أى الاطلاق ببناء
 على أن الزيادة على النص نسخ (قوله لان النص مقدم عليه) قال شيخنا العلامة ظاهرة صحة
 التعليل وان النص راجع وبعبارة العبد وقيل ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ
 له فهو مما يكره على أصله بالابطال اه ووافقه شيخنا الشهاب حيث قال قضية هذه العبارة ان
 كلا صالح غير ان النص مقدم والذي في العبد ان العمل بالاستنباط حيثما يلزمه فادمانع
 من العمل به فراجع اه (واقول) يظهر لي ان الاعتراض بما في العبد تخلف فان ما في العبد
 مبني على ان الزيادة نسخ وما ذكره الشارح تبعا للمصنف مبني على انها غير نسخ وايضا فقد
 عات اختلاف طريق المصنف والعبد واختلاف تصوير المسئلة عليهم ما وان المحذور على
 طريق العبد مذكور على طريق المصنف فتأمل (قوله وانما يتجبه) أى الاطلاق قال شيخنا
 العلامة وهذا الحصر ممنوع قال العبد ويشترط في المستنبطة خاصة ان لا تتضمن زيادة
 على النص أى حكما في الاصل غير ما أثبتته النص لانها انما تعلم مما ثبت فيه مثاله لا تبيحوا الطعام
 بالطعام الاسواء بسوا فاعلم ان الحرمة بانه رافعا لوزن كالتقديس فيلزم التقابض مع
 ان النص لم يتعرض له انتهى ووافقه على هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فانه اورد ما قبل
 التمثيل من عبارة العبد هذه ثم قال وقضية عدم الاتجاء مطلقا اه (واقول) يظهر لي أنه أيضا
 تخلف واشتباها لما تقدم من اختلاف طريق المصنف والعبد ولزوم الدور على طريق العبد
 دون طريق المصنف فاطلاق عدم الاتجاء على طريق العبد للزوم الدور عليه لا يقتضي اطلاقه
 على طريق المصنف لعدم لزوم الدور عليه فتأمل ولا تنك من الغافلين نعم بقي ههنا بحث آخر
 وهو انه ظهر مما بيناه انه لا خلاف في المعنى بين الطرفين وانه لم يشغل واحدة منهما على ما يرد
 الاخرى وان التقييد محتاج اليه على طريق المصنف غير محتاج اليه على طريق العبد وحيث
 يتوجه ان يقال لا حاجة الى ما سلكه المصنف كالهندى وغيره لامكان تصوير المسئلة بما قاله
 العبد فيستغنى عن التقييد ولا حاجة الى ما سلكه العبد لامكان تصوير المسئلة بما قاله
 الشارح كالا صفهاني وغيره كما تقدم فيستغنى عن تضعيف التقييد اللهم الا ان يكون كل فريق
 قد قام عنده ان ما سلكه هو مراد القوم فعول عليه والله سبحانه أعلم (قوله خلافا لمن اكتفى
 بعلية مبهم مشترك) قال شيخ الاسلام والكلام في عدم جواز التعليل بالاحداثيين امرين
 فاكثرا اذ لم تثبت بعلية كل منهما أو منهما فلا ينافيه قولنا من عسر عن الخشني غير المحرم فرجه
 أحدث لانه اماما من فرج آدمي او لامر غير محرم لان كلاما من المس واللمس يثبت بعلية للحدث
 في الجملة اه (واقول) هنا أمور الاول انه يشدع بما قاله قول الكيل في نسخة مانصه قوله خلافا
 لمن اكتفى بعلية مبهم من امرين يقتضي ان الرابع انه لا يصح التعليل بمبهم من امرين أو نحوهما

لان النص مقدم عليه (وفاقا
 للامدى) في هذا الشرط
 بقية وغيره أطلقه عن هذا
 القيد قال المصنف
 كالهندى وانما يتجبه بناء
 على أن الزيادة على النص
 نسخ وهو قول الخنفية كما
 تقدم (و) من شروط
 الالحاق بالعلة (أن تعين
 خلافا لمن اكتفى بعلية
 مبهم) من امرين مثلا
 (مشارك) بين المقيس
 والمقيس عليه

من المحصور في عدد خاص وهو خلاف ما ذكره أصحابنا في تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى
فرج الرجال ومس المرأة من الخنثى فرج النساء فأنهم قالوا يحدث الماس اذا كان أجنبيا
وعلاو ذلك بأنه اما ماس فرج أو ماس أجنبي أو أجنبية انتهى وأما قوله في أخرى مانصه قد
المهم بكونه مشترك كابن المقرب والمقيم عليه تبيينها على انه محل النزاع أما التعليل بهم غير
مشترك فقد اكتفى به أصحابنا في تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى فرج الرجال ومس المرأة
من الخنثى فرج النساء فأنهم قالوا يحدث الماس اذا كان أجنبيا وعلاو ذلك بأنه اما ماس فرج
أو ماس أجنبي أو أجنبية انتهى فهو مما يحتاج الى التامل لانه ان أراد بكون التعليل بالمهم
غير مشترك أنه لأصل هناك الحق به حتى يكون المهم مشترك كايته وبين ذلك الفرع لزم اثبات
الأحكام بمجرد التعليل من غير ان يتحقق هناك قياس وهو في غاية الاشكال لان مجرد التعليل
خارج عن جميع أدلة الفقه المقبولة والمردودة وطالما توقفت في ان التعليل من أي أنواع
الأدلة حتى ظهر لي أنه اشارة الى قياس وان علم بيانه فهو من نوع القياس وان أراد بذلك ان
هناك أصلا يلحق به فكيف يصح الالتحاق مع عدم اشتراك العلة فليست أمثلة * والثاني ان ذلك المهم
ان كان المراد به الاحد الذي رأى القدر المشترك فهذا معين للمهم فكيف يصدق عليه تصوير
المسألة وكيف يجري فيه التوجيه المذكور المبني على انه لا تعين لذلك المهم المشترك وأيضا فلا
يصح جعل القدر المشترك العلة الا ان ثبتت عليه كل من الامرين أو الامور وهو خلاف صورة
المسألة كما علمته عن شيخ الاسلام وان كان المراد به واحدا بخصوصه معينا في الواقع لكنه
لم يتعين في الظاهر فكان ينبغي ترجيح الاكتفاء به حيث علم وجوده وعليته في الاصل ووجوده
في الفرع اذ حيث علم اشتراك الاصل والفرع في علة الحكم فلا وجه لعدم الاكتفاء حينئذ
وان لم يتعين العلة لنا وان كان المراد به واحدا من أمور لم تثبت عليه شيء منها لكن يحتمل عليه
واحد منها فهذا مما لا ينبغي ذهب أحد اليه اذ كيف يصح الالتحاق لا بواسطة شيء ثبتت عليه
فلهذا المسألة * والثالث ان قوله اذ لم تثبت عليه كل منهما او منهما ظاهرا وان لم تثبت عليه شيء
منهما أو منهما بل أثبت عدم عليه كل منهما أو منهما ولا يخفى اشكال الاكتفاء حينئذ وعدم
اتجاه فرض الخلاف في المهم بل يتجه جريان هذا الخلاف في المعين اذ لا تفاوت بينهما على كلا
القولين على هذا التقدير بل الاشكال قائم أيضا اذا ثبتت عليه أحد الامرين أو الامور دون
الباقى اذ الجمع حينئذ بالاحد الامر يقتضي الى الاكتفاء مع اتفاقا ثبتت عليه كما لا يخفى وقد
جعل الزركشي وغيره هذه المسألة هي التي ذكرها الصفي الهندي في نهايته بقوله قال بعضهم
يجوز الالتحاق بمجرد الاشتراك في الوصف المطلق العام وأطبق الجاهل على فساد من حيث ان
ذلك يقتضي ثبوت أحكام متناقضة في الفرع الواحد لانه ما من فرع يفرض الا ويشبه أصولا
كثيرة متناقضة الأحكام في أوصاف عامة فلو جاز الالتحاق الفرع بالاصل بمجرد الاشتراك في
الوصف العام لجاز الالتحاق كل فرع بكل الاصول اذ ليس الحاقه ببعضها أولى من الحاقه
بالبعض الا تخروجه حينئذ يلزم ثبوت الأحكام المتناقضة في كل واحد من القروع ولان ذلك
يقضي الى التسوية بين المجهول والعام في اثبات الأحكام الشرعية في الواقع الحادثة لانه
ما من عام جاهل يفرض الا ويعلم ان هذا الفرع يشبه أصولا من الاصول في وصف عام فيثبت

حكمه فيه لا شترأ كهما في ذلك الوصف العام واختبروا بقول عمر رضي الله عنه اعرف الاشياء
 والنظائر وقس الامور برأيتك ويكتفي في كون الشيء شبيها للشيء أو نظيره الاشتراك في وصف
 واحد وقوله وقس الامور مرتب على ذلك فوجب أن يجوز القياس بكل وصف مشترك فيحقق
 به الشبه والنظارة وجوابه منع تحقق الشبه والنظارة بمجرد الاشتراك في الاوصاف العامة
 نحو المذكورية والمعلومية والخبرية مع انه لا بعد أحد هذه اشياء ونظير الا آخر بل لا بد من
 الاشتراك بوصف خاص الى آخره انتهى وهذه العبارة ظاهرة ان لم تكن صريحة فيما تقدم
 أيضا لكن في مطابقتها للتصوير المصنف المسئلة بالمبهم وتعليل الشارح المذكور نظرا لا يخفى
 فلتراجع المسئلة وتحرر (قوله لان العلة منشأ التعدية للحقيقة للقياس) قال شيخنا العلامة
 أي تعدية الحكم عن الاصل الى الفرع الحقيقة للقياس اذ هو حمل معلوم على معلوم في حكمه
 مساوئته في علة وهذا الحمل نفس التعدية فتكون التعدية محقة للقياس اذ هي نفس ماهيته
 فان قيل اذا كانت التعدية محقة له لكونها ماهية والقياس هو الدليل فاين المدلول
 قلنا المدلول ثبوت الحكم لا اثباته وهذا التحمل الخارج عن حد المعقول أحوج اليه تعريف
 القياس بالحمل المذكور اما من عزفه بما افرع لاصل في علة حكمه فلا حاجة الى هذا التحمل
 اذ قوله التعدية محقة للقياس غير صحيح انتهى وقال شيخنا الشهاب قضية هذا أي قوله
 المحقة للقياس انها من اركانها وليست منها كما مر اه (وأقول) أما الاول فان أراد بالتحمل
 الذي ذكره مخالفة كون التعدية هي نفس القياس للظاهر من مغايرة المحقق للشيء لذلك الشيء
 وقد اتحدنا فجوابه اننا نسلم الاتحاد لظهور ان التعدية ليست الا مجرد حمل معلوم على معلوم
 وهذا ليس غمام ماهية القياس بل غاية الامر انه من جملة اجزائه كما يعلم بتأمل تعريفه
 الصريح في ان له معتبرا زائدا على ذلك وجزء الشيء محقق له بمعنى انه لا يتحقق بدونه وحينئذ
 يبطل ما دعاه من دعوى التحمل والخروج عن المعقول وان أراد به كون المدلول ثبوت الحكم
 في الفرع فان كان وجه كونه محملا أن القياس الذي هو التعدية هو اثبات الحكم في الفرع
 وكون اثبات الحكم في الفرع دليلا على ثبوته فيه فحمل فان كان وجه التحمل انه أريد
 بثبوته في الفرع ثبوته في نفس الامر فهو فاسد اذا لاثبات بمعنى ادراك الثبوت واعتقاده
 ولا يلزم من اعتقاد الثبوت تحقق الثبوت في نفس الامر وان أريد به ثبوته بحسب الاعتقاد
 فمات له الى اعتقاد الثبوت الذي هو معنى الاثبات فيتحمل الدليل والمدلول فلا نسلم ان القياس هو
 الاثبات المذكور ولما تقدم أقول الباب ان المراد بالحمل في تعريف القياس هو وجوب
 التسوية في الحكم كما قاله العضد والتسوية فيه كما قاله المصنف وصوبه المكراني أو اعتقاد
 المساواة كما قاله والد المصنف والظاهر انه المراد من التسوية فالعبارتان بمعنى واحد وحينئذ
 فالدليل هو التسوية بينهما في الحكم بمعنى اعتقاد المساواة بينهما في الحكم على ما تقر والمدلول
 هو ثبوت هذا الحكم في الفرع ولا يحمل في هذا ولا خروج عن حد المعقول بوجه كما لا يخفى فان
 التسوية أو وجوب التسوية غير ثبوت حكم الاصل في الفرع فلا تحمل ولا خروج عن المعقول
 أيضا نعم قد يشكك المراد بالتعدية في هذا المقام لانه ان أريد به ثبوت الحكم في الفرع فهذا
 غرة القياس كما تقدم في عبارة السعدوني وظاهر مغرة القياس تناخر عنه فلا تكون محقة له اذ

لان العلة منشأ التعدية
 المحقة للقياس الذي هو
 الدليل ومن شأن الدليل
 أن يكون معينا فكذا منشأ
 المحقق له والمخالف يقول
 المبهم المشترك يحصل المقصود
 (و) من شروط الخلق
 بالعلة (أن لا تكون وصفا
 مقدرا وفاقا للامام) الرازي
 قال لا يجوز التعليل به خلافا
 لبعض الفقهاء مثاله قولهم
 الملك معنى مقدر شرعي في
 الحمل اثره اطلاق التصرفات

الحق للشئ لا يتأخر عنه ولا يحسب الرتبة كما لا يخفى وان أريد به اثبات الحكم في الفرع فهو متأخر عن القياس أيضا وقد تقدم أول الباب في كلام والد المصنف التصريح بأنه نتيجة القياس فلا يكون محققا لما ذكره وان أريد به التسوية بينهم ما في الحكم فلا يخفى فساد ما إذا التسوية بين الأمرين في الحكم لا يعقل اتحادهما مع تعدية الحكم من أحدهما إلى الآخر للقطع باختلاف هذين المفهومين وان أريد به اثنى خارج عن جميع ذلك فينبغي تصويره وبجواب بان المراد به التسوية أو اعتقاد التسوية بينهم ما في الحكم قولكم فلا يخفى فساد قلنا ممنوع قولكم إذا التسوية لا يعقل اتحادهما مع التعدية قلنا هذا ساقط مع تفسيرنا للتعدية بالتسوية وانما كان يصح هذا لوقرنا أن التعدية شئ آخر مما بين للتسوية ثم حكمنا بالاتحاد بينهما فلنبأمل وأما الثاني فلا نسلم من لازم الحق للشئ كونه من أركانه فان شروط وجود الشئ محققه وليست من أركانه وكذا العلة العقلية محققه لم لوها وليست من أركانه وهذا ظاهر ومن هنا يظهر منع قول شيخنا العلامة إذ قوله التعدية محققة للقياس غير صحيح فلنبأمل (قوله وكأنه ينزع) يعني أنه لما لم يمكنه منع التعارض بالملك لوقوعه في كلام أئمة الشرع احتاج إلى منع كونه مقتدرا و يظهر أن المراد أنه يمنع كون الملك مع مفروض لا يتحقق له في نفس الأمر بل مجرد اعتبار الاعتبار ويجعله مع في محققا شرعا في نفس الأمر لا يوقف تحققه على اعتبار معتبر مع في أن في نفس الأمر مع مع هو معنى الملك شرعا لأنه مع اعترافه بأنه لا يتحقق له إلا بحسب الاعتبار ويجعله محققا شرعا فإنه لا معنى لذلك ولا فائدة للعدول إليه وظاهر أن الذي يقوله في الملك يقوله في الحدث ونحوهما وصف بالتقدير فتضعف شيخ الاسلام ما قاله المصنف كالامام بان جعل المقدر محققا لا يخبر به عن كونه مقتدرا وبأن كلام الفقهاء طافح بالتعاليق بالمقدر كقولهم الحدث وصف مقتدرا قائم بالأعضاء يمنع صحة الصلاة حيث لا مرخص فيه نظر ظاهر فلنبأمل (قوله ومن شروط الالتحاق بالعله أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار) قال الكوراني فان قلت قد تقدم من كلامه أن شرط القياس أن لا يكون الفرع منصوصا بوافق خلافا لجوزي دليلين ثم قال ولا يشترط أيضا انتفاء نص على ما وافقه وقد ذكر هنا أن من شرط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه فما التوفيق وما حاصل كلامه ألا وأنرا قلت قد ذكر المصنف في شرح المختصر أن النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع أن كان هو الدال على حكم الأصل بعينه فالقياس باطل إذ ليس جعل أحدهما أصلا والاخر فرعاً أولى من العكس لأن دلالة النص فيه ما على السواء وأما أن يكون غيره بان يرد نص على ثبوت الحكم بخصوصه ثم يرد نص دال على أصل يشاركه الفرع في علة فهذه إني على أن ترادف الأدلة على مدلول واحد يجوز أن لا فلا كثر على جوازهم هذا يظهر أن قوله ولا يكون منصوصا بنص موافق هو الذي يتناول الأصل والفرع نص واحد وما جوزه فظاهر الذي يكون النص الدال على ثبوت الحكم في الفرع غير النص الدال على حكم الأصل إلا أن تعليله في المتن لا يوافق مقصوده لأن جواز الثاني وفاق لجوزي دليلين لأن منع الأول خلاف لهم لأن القياس في الأول باطل فلا دليل إلا النص فلو قال بشرط حكم الفرع أن لا يكون منصوصا ويجوز بنص واجماع يوافقه وفاق لجوزي دليلين على مدلول واحد

اثنى وكانه ينزع في كون الملك مقتدرا ويجعله محققا شرعا ويرجع كلامه إلى أنه لا مقتدر يعامل به كإفهامه عنه التعبير فينتفي الالتحاق به كما قصد المصنف (و) من شرط الالتحاق بالعله أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار للاستغناء عن القياس حيث يثبت ذلك الدليل مثله في العموم حديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل فإنه دال على علة الطعام

واحد دخلا فاللفظ الى والا مدى سلم من هذا كله واستقام كلامه من كل وجه هذا أو ما قوله
 وان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه كلام آخر ساقه في شرط العلة لا تعلق له
 بما سبق لانه من شروط العلة وما تقدم من شروط حكم الفرع انتهى ما قاله الكوراني بحروفه
 (وأقول) هو كاتري من ركاه اللفظ وفساد المعنى والظاهر أنه قصد بالجمع بين كلامي المصنف
 الاول والثاني رد ما قاله الشارح المحقق من أن في نفي المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله
 أولا ولا يكون منصوصا فوقع في هذا الفساد الظاهر فانه لا يخفى فساد جملة قول المصنف ولا
 يكون منصوصا بنص موافق على ما اذا تناول الاصل والفرع نص واحد لان هذا مقدم في
 شروط الاصل حيث قال وأن لا يكون دايمل حكمه شاملا لحكم الفرع فلا معنى لاعادته
 في شروط الفرع وثنا فانه اقوله خذ لاف الجوزي دايمل على ما اعترف هو به في قوله الا ان تعليله
 لا يوافق مقصوده الخ فكيف يسوغ لعامل جل بعض جملة على ما ياتي باقيها مع اعترافه بالمنافاة
 ثم يتكلف مثل تلك التكلفات الركيكة القاسدة لاجل مجرد الرغبة في مخالفة الشارح المحقق
 فيما قال فالصواب جل قول المصنف المذكور على نفي النص الذي يخص الفرع حكمه افعال
 الشارح المحقق وغيره والحكم مخالفة ما في شرح المختصر لما في المتن وحيث ثبت مخالفة بين
 كلامي المتن وبين مقتضى هذا الجمع الذي توهمه الكوراني لمسخه كلام المصنف وتحريره عن
 مواضعه ثم رأيتني قلت أيضا قول المصنف والشارح ومن شروط الخلق بالهالة أن لا يتناول
 دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار الى آخره يرد عليه انه مستغنى عنه بوضع
 سبق أحدهما قوله في شروط الاصل وان لا يكون دايمل حكمه شاملا لحكم الفرع والآخر
 قوله في شروط الفرع ولا يكون الفرع منصوصا بواجب وان وجاب بانه ذكر المواضع الثلاثة
 اشارة الى أن هذا الاشتراط يصح اعتباره في جانب كل من الاصل والفرع والعلة وحكمته
 بيان قوة خال القياس حيث عم اعني الخلال أركانه الثلاثة فانه أبلغ مما تعلق بواحد أو
 اثنين منها وأيضا فيه اشارة الى مناقشة من اقتصر على أحد المواضع الثلاثة بانه لا يتعين ومثل
 ذلك مما يقصد له منة كثير لا يخفى على المتتبع على انه يمكن ان يتناول دليل العلة حكم
 الفرع ولا يكون ذلك الدليل ناسا على حكم الفرع كان يقال الرابي البر وعلته الطم وهذه علة
 الرابي كل مطعوم ثبت فيه الرابي فليست امل انتهى (قوله فلا حاجة في اثبات ربوبية التفاح
 الخ) قال شيخنا التهاب من هنا تعلم ان قول الفقهاء في الفروع نص في الحديث على البر
 ويقام عليه ما في معناه من المطعومات غير صحيح نظر الى هذا الشرط اه (وأقول) قد علمت مما
 سبق ان الجمهور على خلاف هذا الشرط وان المصنف يرجح ذلك في شرح المختصر وكلام
 افقهائه المذكور بمعنى علمه فهو صحيح أي صحيح (قوله والصحيح لا يشترط القطع بحكم الاصل
 الخ) فيه أمر ان أحدهما أنه لا يقال لأحاجة لذلك لانه مستغنى من قوله السابق فان كانت
 قطعة قطعية أو ظنية فقياس الادون لا نأقول هذا غلط واضح أما أول فلان المذكور
 هناك قطعة القياس وان كان حكم الاصل ظنيا كما صرح به قول الشارح هناك فان كان
 دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك فشرطوا في قطعة القياس القطع بعلمية الشيء في الاصل
 والقطع بوجوه ذلك الشيء في الفرع أعم من أن يكون حكم الاصل قطعيا أو ظنيا ومن غير

فلا حاجة في اثبات ربوبية
 التفاح مثلا الى قياسه على
 البر بجماع الطم للاستغناء
 عنه بعموم الحديث ومثاله
 في الخصوص حديث من
 فاه أو عرف فليست موا فانه
 دال على علمية الخارج
 النجس في نقض الوضوء فلا
 حاجة للبحث في قياسه الى
 أو الرافع على الخارج من
 السيلين في نقض الوضوء
 بجماع الخارج النجس
 للاستغناء عنه بخصوص
 الحديث والخالف بقول
 الاستغناء عن القياس
 بالنص لا يوجب الغاء لجواز
 دليلين على مدلول واحد
 والحديث رواه ابن ماجه
 وغيره وهو ضعيف والصحيح
 أنه (لا يشترط) في العلة
 المستنبطة (القطع بحكم)
 الاصل

تقديم الاله بالمصروحة والمستنبطة وظنية القياس أي وان كان حكم الاصل قطعيا فشرطوا
في ظنيته أن يظن عامة الشيء في الاصل وأن قطع بوجوده في الفرع من غير تقديم الاله بما ذكر
أيضا والمذكور هنا أنه لا يشترط في العلة المستنبطة القطع بحكم الاصل ولا بوجود العلة
في الفرع فلا يتوقف صحة الاستنباط على ذلك فإين أحدهما من الوجهين من الآخر وأما ثانيا
فلو قلنا ان هذا الوهم لكن تقسيم القياس الى قطعي وظني ليس فيه نص صريح باعتباره وكل منهما
حتى يستفاد من التقسيم صريح بعدم اشتراط القطع بحكم الاصل وبوجود العلة في الفرع
وأما ثالثا فلو قلنا أيضا لكن لا يستفاد مما سبق ثبوت هذا الخلاف المذكور هنا (لا يقال) كان
يمكن الإشارة اليه عقب ما سبق (لا نأقول) ذكره استقلا لا يبلغ في وجوده حيث يكون مرده
بالقصد والاستقلال فليست أمثل والثاني قال السكالك تبع المصنف ابن الحاجب في ذكره في
شروط العلة ولا يخفى في أنه أليق بشرط حكم الاصل وعلى الأليق يرى شيخنا في تقريره
(وأقول) جواب هذا أن المصنف أراد التنبه على صحة عدة في شروط العلة ودفع ما يتوهم من
ألفيته بشرط حكم الاصل من أنه لا يصلح له في شروط العلة وهكذا يجاب عن قوله وأما
قول المصنف كالتخصيص ولا القطع بوجوده في الفرع فهو أليق بشرط العلة منه بشرط
الفرع فليست أمثل (قوله بان يكون دليلا قطعا بالخ) قال شيخنا العلامة كون الدليل قطعي المتن
لا يتسبب عنه القطع بدلالة لان قطعي المتن ظني الدلالة اه (وأقول) هذا منه مبني على أن
الشارح أراد بالقطعي قطعي المتن فقط وهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة اليه بل واز أن يكون
أراد قطعي الدلالة أيضا وأن يكون من في قوله من كتاب أوسنة تبيينه لا يمانية فان فيها ما هو
قطعي الدلالة ولو جمونه القرائن بل يجب حمل كلامه على ذلك ليوافق بقية كلامه كقوله بل
يكفي الظن بذلك فان الظن انما يقابل قطعية الدلالة دون مجرد قطعية المتن كما هو ظاهر والعجب
من قول الشيخ لان قطعي المتن ظني الدلالة وموافق لان قطعي المتن قد يكون ظني الدلالة أولا
يجب أن يكون قطعي الدلالة أو نحو ذلك اللهم الا أن يكون في النسخة الواقعة في من كلامه
صقم (قوله من كتاب أوسنة متواترة) قال شيخ الاسلام أي أو إجماع قطعي اه ويمكن أن
يوجهه استقراط الإجماع بأن الاستنباط انما يكون في الحقيقة من مستنده اذ الغرض أن
لا إجماع على الاله فليست أمثل (قوله ولا اتناء مخالفة مذهب الصمائي) أي مذهبه في الفرع أي
لا يشترط في صحة العلة المستنبطة أن لا تقتضي خلاف ما هو حكم الفرع عند الصمائي لان
الظاهر أنه أخذ هذا الحكم من هذا النص لعله استنبطها منه غير هذه العلة فيقدم على غيره
وسمائي جواب ذلك في قول الشارح وأما مذهب الصمائي الخ وحاصله كما هو ظاهر منه أن
مذهب الصمائي غير حجة فلا يجب اتباعه فيه ولا بضربنا أخذه من هذا النص واستنباطه علة
أخرى منه تقتضي ما ذهب اليه لان ذلك اجتهاد منه لا يجب اتباعه فيه لان قوله ليس حجة سلمنا
أنه حجة لكن لاننا لم أخذ مذهبنا من هذا النص لعله استنبطها منه بل يجوز أن يكون أخذ
من دليل آخر لعله استنبطها من ذلك الدليل الآخر وأما قوله وانخصم يقول الظاهر استناد
الحق النص المذكور فقد يخالف عنه جميع أن الظاهر ذلك وبعبارة العبد موافقة لهذا الحاصل
فانه قال ومنها أي ومن الأمور التي اشترطت في العلة وأنها لا يشترط اتقاء مخالفتها أي مخالفة

ان يكون دليلا قطعا من
كتاب أوسنة متواترة ولا
اتقاء مخالفة مذهب
الصمائي أي مخالفة مذهب
(ولا القطع بوجودها في
الفرع) بل يكفي الظن بذلك
وبحكم الاصل لأنه غاية
الاجتهاد في قصد العمل

العلة أي مخالفة مقتضاها المذهب صحابي والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابي
أعلة مستنبطة من أصل آخر ثم قال ومن شرط عدم مخالفة الصحابي فلان الظاهر أخذ من
النص والاحتمال أي احتمال ~~هو~~ كون مذهب الصحابي أهلة مستنبطة من أصل آخر لا يدفع
الظهور أي ظهور أخذ من النص انتهى وأما قول الزركشي في تقريره هذا الشرط وتبعه
العراقي مانعه شرط بعضهم أن لا تكون مخالفة للمذهب الصحابي وهو أيضا باطل لأنه ليس بحجة
وبتقدير كونه حجة فلا نسلم أرجحية على القياس اهـ فلا يوافق هذا الحاصل الذي تقرّر عن
الشارح كالعضد نعم بقي أن يقال عليه أن احتمال أخذ من أصل آخر لا يدفع به الاشكال لأن
التفريق على تسليم أن مذهبه حجة فأخذ من أصل آخر يعارض أخذكم من هذا الأصل
فالحاصل أن أخذنا من هذا الأصل في دفع أخذكم منه أو من أصل آخر يعارض أخذكم
ويحتاج للبرج فلي تأمل (قوله والمخالف) أي في الاكتفاء بظن وجودها في الفرع وبحكم
الأصل وعمارة العضد من شرط القطع في حكم الأصل ووجود العلة في الفرع نظر إلى أن
الظن بضعف بكثرة المقدمات فرعا يضمن اهـ وقوله بكثرة المقدمات كان المراد بالمقدمات
ظن حكم الأصل وظن غاية الوصف فيه الحاصل بالاستنباط وظن وجودها في الفرع فيكون
المراد بالكثرة ما زاد على أقل التسعد وهو اثنتان وذلك حاصل في الثلاثة وهذا ان كان
الاستنباط من الحكم المظنون لا يشهد الا الظن فان تصور اغادته القطع أريد بكثرة المقدمات
ظن حكم الأصل وظن وجود العلة في الفرع فيكون المراد بالمقدمات وبكثرتها ما فوق الواحد
وقد يقال اثبات الحكم في الأصل من دليله الظني قد يتوقف على مقدمات ظنية فيتحقق
بأنضمامها إلى ظن وجود العلة في الفرع مقدمات كثيرة بلان تكلف وقوله فرعا يضمن ان
ادعى غلبة اضلاله أو كثرته فهو ممنوع أو احتماله في الجملة لم يؤثر على أن ضعف الظن عند كثرة
المقدمات غالباً أو كبرها ممنوع أيضا (قوله أما انتفاء المعارض) قال الكمال قدم مر أن اللائق
الاكتفاء بهذا عن قوله فيما مر وأن لا تكون المستنبطة معارضة معارض الخ اهـ (وأقول) قد
مر جواب ذلك فراجعته (قوله والمعارض هنا وصف صالح للعلية الخ) قال شيخنا العلامة
صادق على كل من وصي أصل القياس المركب الأصل وقدم مر أنه غير مقبول عند غير الجدلين
فقوله هنا مبني على التعليل بهاتين يتأنيب فتأمل وقد يجاب بأن قوله أو لا غير مقبول أي على
الخصم والسكلام هنا في تحقيق المعارضة انتهى (وأقول) ماذا ~~كره~~ من الجواب صحيح واضح
ولا يتأنيب قول المصنف ولكن نزل إلى الاختلاف الخ حيث دل على أن السكلام بين المختلفين
لأنه لا يلزم من كون الكلام بينهما أن يكون المقصود بيان حال استدلال أحدهما على الآخر
بذلك القياس وأنه ناهض عليه أو لا بل يجوز مع ذلك أن يكون المقصود بيان أن إبداء المعارض
منهما وصف غير ما أبداه المستدل محتملا لأن يكون علة مستقلة دونه أو جزء علة مانع من ثبوت
الحكم بمجرد ما أبداه المستدل بدون بيان علية أو باستقلاله والحاصل ان هنا عرضين أحدهما
أنه هل يكفي في الزام الخصم بالقياس موافقته على حكم الأصل مع مخالفته فيما عدا ذلك المستدل
والثاني أنه هل تعقل المعارضة بغير المنافي فيحتاج المستدل إلى ترجيح وصفه فالعرض فيما مر
بيان الأول وفيما هنا بيان الثاني كما يصح بذلك من جميع المصنف ولا غبار في ذلك على المصنف

والمخالف كأنه يقول الظن
بضعف بكثرة المقدمات
فرعا يضمن فلا يكفي وأما
مذهب الصحابي فليس بحجة
وعلى تقدير حجته فذهبه
الذي خالفه العلة المستنبطة
من النص في الأصل بان
علل هو بغيرها يجوز أن
يستند فيه إلى دليل آخر
والخصم يقول الظاهر
استناده إلى النص المذكور
(أما انتفاء المعارض) للعلة
بالمعنى الاتي له (فبني على
التعليل بهاتين) ان قلنا
يجوز وهو أي الجهور كما
تقدم فيلا يشترط انتفاءه
والا فيشترط (والمعارض
هنا) بغير لافه فيما تقدم
حدث وصف بالنافي
(وصف صالح للعلية

ومن وافقه على الجمع بين الموضوعين كالحاجب فليتنامل (قوله وصف صالح للعلة
كصلاحية المراض الخ) فيه أمران أحدهما أن المتبادر منه أن المراد أنه صالح للاستقلال
بالعلة وهو المتبادر من قول الشارح أيضا وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين
إلى ترجيحه على الآخر إذ لا يظهر ترجيح أحدهما على الآخر أو إبداء المعترض ما يدعى أنه جزء
العلة إلا بتكلف بان يراد إلى ترجيحه بمعنى ترجيح استقلاله على اعتبار الآخر جزءا ولكن
ذكر العضد ما يفيد أن وصف المعترض تارة يصلح علة مستقلة وتارة يصلح جزءا للعلة حيث قال
معنى المراضة في الأصل هو أن يبدى المعترض معنى آخر يصلح للعلة مستقلا أو غير مستقل
بل جزءا أما المستقل فيجتمعل أن يكون علة مستقلة دون الأول وأن يكون جزءا فهو مع
الأول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يصحل الحكم بالأول وحده مثله أن يعال حرمة الربا
بالطم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقل فيجتمعل أن يكون جزءا للعلة فينبغي استقلال
الأول مثله أن يعال القصاص في المحدد بكونه قذرا عدا ونا فيه عارضه بكونه بالجارح
فانه لما جاز أن تكون العلة الأوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح ليعتد إلى المنقل ثم
اختلف في قبول هذه المعارضة والخنازير قولها الخ وقال صاحب الجوهر القري في شرح
المختصر ولا يخفى عليك أن المعارضة هنا ليس المراد بها العلة المتضمنة بخلاف ما يريد
المستدل كما يفهم من الدليلين المتعارضين بل العلة الصالحة لأن يتعلق بها الحكم كما صلت علة
المستدل وينشأ عنهم الاختلاف في الفرع لافي الأصل فاذا اتفقنا على أن البربروى
واعتل أحدهما بالطم وبين وجه مناسبتها كان للمعترض أن يقول لم تعلق بالكيل أيضا وهو
أيضا مناسب وبين ذلك وإذا الاست مناسبتها وضع أن التعلق بأحدهما وترك الآخر تحكيم
قال قاضي القضاة تاج الدين رحمه الله هذا ما فهمته من عبارة الكتاب وهي قلقة عاصية انتهى
ويمكن حمل عبارة المصنف والشارح على ما يوافق ذلك بنوع تكلف وقد يؤيده قوله الآتي
وبين استقلال مدعاه في صورة كاسي أنى بيانه أنه فيه إشارة إلى تصوير المعارضة بإبداء أن
وصف المستدل جزءا للعلة وما أبداه المعترض جزءا الآخر والثاني أنه قد يستشكل أمثال
ذلك بناء على أن العلة بمعنى المعرفة إذا من وصف الأول يصلح أن يكون معروفا إذا لمعنى لكونه
معروفا لأن الشارح نصبه إمامة على الحكم وما من وصف الأول يصلح لذلك إذا التعريف على
هذا أمر وضعى فإى وصف وضع علامة كان معروفا فإى حاجة إلى اعتبار الصلاحية رأى معنى
لا اعتبارها ويحجب عن ذلك لأن للعلة وإن كانت بمعنى المعرفة شروطا كالظهور والانضباط
وبان العلة لا طريق غالبا إلى استنباطها ومعرفة أن الشارح ضبطها بالصلاحية ومناسبتها
فليتنامل (قوله وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه الخ) قال شيخنا العلامة لهل هذا مبني على
اشتراط انتفاء المعارض وأما على عدمه فيجوز أن يكون كل منهما ماعلة اه (وأقول) ما ترجاه
الشيخ ظاهرا المعنى جدا وهو قضية ما صرح به المصنف تبعه الإمام الحرمين والآمدى وغيرهما
من بناء انتفاء المعارض على التعليل بعلمين أذهوم صرح بان قبول المعارضة وما يترتب عليه
كالاختياج إلى جواب مبني على امتناع التعليل بعلمين كما أن امتناعها مبني على جوفه ومن
لازم امتناعها عدم الاحتياج إلى الترجيح كما هو معلوم وعبارة الآمدى في الأحكام وقد

كصلاحية المعارض) بفتح
لراء لها وإن لم يكن مثله
من كل وجه غير مناف له
فالنسبة إلى الأصل (ولكن
يؤول الأمر إلى الاختلاف)
بين المتناظرين في الفرع
(كالطم مع الكيل في البر)
فكل منهما صالح للعلة
الرافية (لا ينافي الآخر)
فالنسبة إليه (ويؤول) الأمر إلى
الاختلاف بين المتناظرين
(في التفاح) مثلا فعندنا هو
ر بوى كالبه بعلة الطم
وعند الخصم المعارض بان
العلة الكيل ليس بر بوى
لا انتفاء الكيل فيه وكل
منهما يحتاج في ثبوت مدعاه
من أحد الوصفين إلى
ترجيحه على الآخر

اختلف الجدلون في قبوله اى اعتراض المعارضة فذهب من رده بناء منه على أنه لا يمنع تعليل
 الحكم الواحد بعلمين ثم قال ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل وهو المختار وذلك لأنه
 اذا وجد في الاصل وصفان فاما أن يكون كل واحد علم مستقلة او لا يكون كذلك لا جاز أن
 يكون كل واحد علم مستقلة لما سبق تقريره في امتناع ذلك سواء كانت العلة بمعنى الامارة او
 الباعث وان كان القسم الثاني فاما أن يكون الحكم ثابتا لما ذكره المستدل لا غيرا ولما ذكره
 المعارض لا غيرا وله ما جعلا بحيث تكون العلة مجموع الوصفين وكل واحد منهما جازاها
 لا جاز أن يقال بالاول ولا بالثاني فانه ليس تعيين أحدهما للتعليل والغاء الاخر مع
 تساويهما في الاقتضاء أولى من الاخر فلم يبق غير الثالث ويلزم منه امتناع تعدية الحكم
 من الاصل الى الفرع وتقدر تساوى الاحتمالات فلا يخفى أن التعدية تمنع بتقدير
 أن تكون العلة ما ذكره المعارض وتقدر أن تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من
 الوصفين وانما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غير ولا يخفى أن وقوع احتمال من
 احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه ومع ذلك فالتعدية تكون ممنوعة لكن
 بشرط أن يكون ما أبداه المعارض صالحا للتعليل اول دخوله فيه والافلام معارضة اه
 وهي كما ترى دالة على بناء قبول المعارضة على امتناع التعليل بعلمين فانه رديين أن يكون
 كل واحد منهما علم مستقلة وأن لا يكون ثم صرح بامتناع القسم الاول ورد في القسم
 الثاني واستنتج منه القبول فدل على أنه لو كان القسم الاول جازا لالتقى القبول (فان قلت)
 لانسلم أن بناء المصنف انتفاء المعارض على التعليل بعلمين يدل على بناء قبول المعارضة من
 الخصم على المنع لانه محمول على قيام المعارض للمستدل بدون وجود خصم يعارض به فان
 قلنا بامتناع التعليل بعلمين أثر والا فلا وهذا لا يدل على أن المعارضة من الخصم كذلك (قلت)
 جلاء على ما ذكرناه ولو أثر المعارض مع الخصم أثر بدونه اذ لا وجه للفرق بينهما اذ لا معنى
 لتأثير المعارض الاحتمال علمته وهذا الفرق فيه بين وجود الخصم وعدمه (فان قلت) قد علم
 مما تقدم عن العدم وغيره أن كلام من وصفى المستدل والمعارض يحتمل أن يكون علم مستقلة
 دون الآخر وأن يكون جزأ من العلة ولا مخرج لواحد من الاحتمالين فكيف يمكن مع ذلك
 استغناء المستدل عن الترجيح بل او عن بيان الاستقلال قلت صرح المصنف في شرح المختصر
 بأنه حيث وجد وصفان مناسبان جلاء على الاستقلال وجاز التعليل بكل منهما عند من يجوز
 التعليل بعلمين ولا أثر لذلك الاحتمال فقد قال في الجوهر الفريد نقل عنه ما نصه فان قلت تجوز
 العلمين المستقلين لا يوجب القضاء على كل وصفين اجتماعهما بالاستقلال في العلية بل هو أن
 تكون العلة أحدهما أو أنهما جزأ من العلة والعلة مجموعهما والاستقلال واذ انساوت هذه
 الاحتمالات لم يقض بواحد منهما بخصوصه الا بدليل (لا يقال) اذا كانت احدهما أجل وأنب
 من الاخرى فلم لا ترجح لانا نقول انما ترجح الاجل عند التناقض ولا تنافي بينهما لا مكان اعمالهما
 بالجزئية والاستقلال وان العلة أحدهما قلت من علل بعلمين قضى بالاستقلال حيث وجد
 وصفين مناسبين اذ مجرد المناسبة يوجب ظن العلية واجتماع علمين على هذا الرأي لا يستعمل
 فن ظن أن التعليل بعلمين يتوقف عند وجدان وصفين صالحين للاستقلال على القضاء عليهما

بذلك الى أن يقوم دليل عليه فهو من البعيدين عن معرفة أصول الفقه وقد أفصح الآمدى
 رحمه الله تعالى في كتابه منتهى السؤل بذلك حيث قال وأن لا تكون المستنبطة اهما معارض
 في الاصل لا وجوده في الفرع الاعلى رأى من يجوز تعليل الحكم الواحد بعلمتين فاقضى ان
 من يجوز علمتين لا يشترط ذلك اذا كان معنى المعارض غير المتناقض وهو مراد الآمدى رحمه الله
 تعالى بالمعارض الى أن قال في تمة كلام ذكره فان المعارض اذا لم يناف وجوزنا التعليل بعلمتين
 فلا يقدح بل لا ريب اهـ ويتحصل عن ذلك كله انه حيث وجد وصفان مناسبان جاز التعليل بكل
 منهما بانفراد بناء على جواز التعليل بعلمتين وان احتمل أن تكون الالهة أحدهما دون الآخر
 وأن تكون مجموعهما وان لم يقيم دليل على استقلال كل منهما وان قيام المعارض لأثره سواء
 وجد خصم أو لا بناء على الجواز المذكور ولا يخفى أنه على هذا الشكل اطلاق ابن الحاجب
 ومن تبعه كالمصنف ان المختار قبول المعارضة مع اختياره الجواز المذكور ثم رأيت ما سبقت
 للشارح في القواعد في القسم الثاني من التائير من بناءه قول المصنف هناك وحاصله معارضة
 في الاصل على جواز التعليل بعلمتين وحكمهم بسموه في هذا البناء وجوابنا عنه بتوجيه صحة
 القدح بمجرد ابداء المعارض وان يجوزنا التعليل بعلمتين وهو موافق لظاهر قوله هنا وكل منهما
 يحتاج في ثبوت مدعاه من احد الوصفين الى ترجيحه على الآخر ومقتضى الحمل هذا على
 ظاهره وتوجيهه بما يبينه هناك فله يفرق بين ابداء الخصم للمعارض فيقدح وان يجوزنا
 التعليل بعلمتين وقيام المعارض للمستدل من غير وجود خصم فلا يقدح بناء على ما ذكر
 والفرق ممكن فان الدليل مع احتمال استقلال وصف المعارض دون وصف المستدل او جزئية
 وصف المعارض وان يجوزنا التعليل بعلمتين لاسيلا الى من وضعه على الخصم وان صح اثبات
 الحكم به في حد نفسه ويحمل ما تقرر عن المصنف على غير المعارضة (قوله ولا يلزم المعارض
 نفي الوصف) قال الكوراني وفي عبارة ابن الحاجب لزوم بيان نفي الوصف وحذف المصنف
 لفظ البيان ناقل عن والده أن النفي جاء لازما ومتعديا فاذا كان لازما فهو وصف الشيء المنفي
 وان كان متعديا فهو فعل المعارض هكذا نقل عنه وأنت خير بيان لزوم البيان عند القائل
 بلزومه لا يتفاوت سواء كان النفي فعل المعارض او وصف الشيء بمعنى الانتفاء لأن كلامهما
 لا يصح بدون الدليل عند ذلك القائل وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة وقال اذا كان
 النفي بمعنى الانتفاء فالاثبات بمعنى الثبوت فهو ما نقيضه واذا كان فعل المعارض فيقابلة
 الاثبات فهو ما ضد ان وهذا كلام من لم يدرك معنى الضد والنقيض لأن الضدين هما الامران
 الوجوديان اللذان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة فالنفي باى معنى أخذ لا يكون
 ضد الانتفاء الوجودية بل كلا المعنيين من قبيل الايجاب والسلب فهما نقيضان ولم يرض
 بما خبط حتى زعم أن عبارة المصنف أ- سن اهـ (وأقول) ما أحقه في هذا الكلام بقول القائل
 وكمن عائب قولنا صحبا * وآفته من الفهم السقيم

وذلك لانه أراد ببعض الشارحين العلامة الزركشى وقد قال مانصبه وانما قال المصنف
 نفي الوصف ولم يقل بيان نفي الوصف كما عبر به ابن الحاجب وغيره لتسكته حكاه عن والده
 رحمه الله وهو أن النفي في اللغة له معنيان أحدهما فعل القائل تقول نسيت الشيء فاستغنى

(ولا يلزم المعارض نفي
 الوصف) الذي عارض به

وهذا هو أظهر المعنيين والثاني نفس الانتفاء تقول في الشيء هكذا سمع من الفقه وتولى
هذا المعنى الثاني بكون الاثبات والنفي تقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ويكون المراد
بالاثبات الثبوت كما أن المراد بالنفي الانتفاء وأما إذا أردت بالنفي نفى الشيء وبالاثبات
اثباته فيكونان ضدّين لا تقيضان لأنك قد لا تنفي ولا تثبت إذا ثبت هذا فقول في الوصف
أحسن من قوله بيان نفسه لأن ابن الحاجب أراد بالنفي الانتفاء وأظهر معنيته خلافه
والمصنف أراد أظهر معنيته فلذلك لم يحتج إلى لفظ بيان فكان أخصر وأحسن ولا يقال إن
ابن الحاجب وغيره أرادوا بالنفي فعل الفاعل لأنهم لو أرادوا ذلك لم يحتاجوا إلى لفظة بيان
بل كانت حشواً اهـ وحينئذ فنقول أما قوله ناقلاً عن والده أن النفي جاء لازماً ومتعدياً إلخ
فليس المقصود بما نقله المصنف عن والده هو التفرقة بين اللازم والمتعدي في لزوم البيان
وعدمه كما توهمه الكوراني فاعترضه بقوله وأنت خير إلخ فإن هذا غلط في الفهم عنه
لأنه لا ينشأ من الغفلة الفاحشة وعدم التأمل بل المقصود به ما ذكره الزركشي بقوله إذا ثبت
هذا فقوله في الوصف أحسن من قوله بيان نفسه إلخ فهو توطئة لترجيح عبارته على عبارة ابن
الحاجب وبيان نكتة العدول عنها وأما قوله وبعض الشارحين زاد في كسر القارورة إلخ
فاعلم أنه من الباطل الصريح والحزاف القبيح وذلك لأنه لا ينبغي أن المناسب لمعنى النفي
بالمعنى المصدرى أحد أمرين إما ذكر ما يدل على الانتفاء كما أن معنى الاثبات بذلك المعنى ذكر
ما يدل على الثبوت وأما الحكم بالانتفاء أي التصديق به كما أن الاثبات الحكم بالثبوت أي
التصديق بالثبوت ومعلوم أن كلام من المذكور والتصديق المذكورين أمر وجودي أما المذكور
فلأنه عبارة عن النطق بالدال والنطق أمر وجودي لا عددي وأما التصديق فلأنه علم والتحقيق
في العلم أنه ككيفية والمكيفيات من الموجودات وأن كلام من المذكورين أو التصديقين
أمران وجوديان لا يجتمعان في موضع واحد من جهة واحدة إذ لا يتصور في أمر واحد من
جهة واحدة أنه ذكر ما يدل على الانتفاء وذكر ما يدل على الثبوت ولأنه التصديق بالانتفاء
والتصديق بالثبوت فكون النفي والاثبات بالمعنى المصدرى فيهما ضدّين مما لا إشكال فيه ومن
ثم صرح ارتفاعهما إذ قد يفتي كل من المذكورين وكل من التصديقين والضان يصح ارتفاعهما
وإن لم يصح اجتماعهما ولو كانا تقيضين كما زعمه ما صرح ارتفاعهما إذا التقيضان لا يصح
ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما ولما لم يرد الكوراني للمراد بالنفي والاثبات بالمعنى المصدرى
قلدوه وهو فوقه فيما وقع وقال ما قال وهذا بخلاف النفي والاثبات بمعنى الانتفاء
والثبوت فإنهما تقيضان لأن معنى الانتفاء هو عدم ثبوت الشيء وعدم الثبوت مناقض للثبوت
بلا إشكال فقوله وهذا كلام من لم يدرك الضد والتقيض تقول قبيح وهم وصرح وقوله فالنفي
بأي معنى أخذ لا يكون ضد الخ باطل بلا شبهة لما بين بالأمريدي عليه للعاقل وأما قوله ولم يرض
بما خبط فهو مبني على تقوله وتهم قوله وقد ظهر بطلانها وأنه لا خبط من العلامة بل ليس الخبط
إلا في نسبة إلى الخبط وكل أنا بالذي فيه ينضح وأما قوله حتى زعم أن عبارة المصنف أحسن
فيقال عليه قد وجه أحسنه ما هو جهين لا شبهة فيهما للعاقل ولا يرتاب فيهما إلا غاغل أحدهما أن
النفي فيها بعينه الاظهر وفي عبارة ابن الحاجب بعينه غير الاظهر واستعمال اللفظ في معناه

أي بيان استغناء (عن الفرع) مطلقا ٦٨ لمصطلح مقصود من هدم ما جعله المستدل العلة بمجوز المعارضة وقيل يلزمه ذلك

مطلقا ليقيد استغناء الحكم
عن الفرع الذي هو المقصود
(وثالثها) يلزمه ذلك (ان
صرح بالفرق) بين الاصل
والفرع في الحكم فقال
مثلا لا يراعى التفاح بخلاف
البر وعارض عليه الطم فيه
لانه يصريح بالفرق التزمه
وان لم يلتزمه ابتداء بخلاف
ما اذا لم يصرح به (ولا)
يلزمه أيضا (ابداً اصل)
يشتمل على عارض به بالاعتبار
(على المختار) وقيل يلزمه
ذلك حتى تقبل معارضته
كان يقول العلة في البر الطم
دون القوت بدليل الملح
فالتفاح مثلاً ربوي ورد
هذا القول بان مجزئ
المعارضة بالوصف الصالح
للعلية كاف في حصول
المقصود من الهدم
(والمستدل الدفع) أي دفع
المعارضة باوجه (بالمنع)
أي منعه وجود الوصف
المعارض به في الاصل كان
يقول في دفع معارضة
القوت بالكيل في متى
كالجوز لانه مكمل لان
العبرة بعبادة زمن النبي صلى
الله عليه وسلم وكان اذذاك
موزوناً او معدوداً (والقدح)
في عليه الوصف المعارض
به ببيان خفائه او عدم
انضباطه (وبالمطالبة)
للمعترض (بالتأثير والشبه) لمعارض به

الظاهر أحسن من استعماله في غير الاظهر وثانيهما ان عبارة المصنف أخصر لحذف لفظ
البيان لاستغناء عنه بسبب استعمال النفي في معناه الاظهر والاخصرية منفية عند كل منهما
لكون الاختصار مقصوداً كما هو معلوم ولا شبهة ان عنده أدنى عقل في اقتضاء هذين الوجهين
حسناً ومن وثيقاً فالمنازعة مع ذلك في الاحتمية لا منشأها الا انطباع البصيرة وانطباع
السريرة والله المستعان على ما تصفون واذا علمت جميع ذلك علمت أن الكوراني لم يرد في هذا
المقام على الخط وكسر القوارير (قوله أي بيان استغناء) هو كما لا يخفى تفسير للنفي فهو إشارة
الى أن المراد به المعنى المصدري المتعدي وليس إشارة الى حمله على معنى الاستغناء مع تقدير لفظ
البيان كما توهمه الكمال عنه من غير شبهة لذلك التوهم (قوله ولا مستدل الدفع بالمنع والقدح
الخ) قال الزركشي للمستدل دفع المعارضة بوجوه أولها منع وجود الوصف في الاصل ثانيها
القدح في الوصف بان يقول ما ذكرت من الوصف خفي فلا يعطل به او غير منضبط او غير ظاهر
او غير وجودي ونحوه والمراد به هنا افساد العلة بطريق من طرق افسادها وليس المعنى به
مطلق القدح في الدليل عليها والالام يعطفه على المنع مع ان المنع قدح وكذلك المطالبة بالتأثير
وما بعده ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحاً خاصاً اه المقصود نقله (وأقول) لا يخفى أنه يصح أن
يدخل في قوله ونحوه منع فهو ظهور الوصف المعارض به او انضباطه وان صح أن يشمل المنع
ذلك أيضاً وهذا غير بيان خفائه او عدم انضباطه وانه أراد بقوله والالام يعطفه عليه أنه لو أراد
بالقدح مطلق القدح لكان الظاهر أنه لا يعطفه على المنع لعدم الحاجة حينئذ الى عطفه
لاستغناؤه عن ذكر المنع بدخوله في القدح ولم يرد أنه لو أراد مطلق القدح امتنع ذلك العطف
اظهار جواز عطف العام على الخاص والحاصل انه جعل العطف قرينة ظنية على أنه أراد
بالقدح ما لا يشمل المنع لان الظاهر من العطف المبينة وان قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده
أي هـ ما قدح كالمنع وان قوله ومن هذا العطف اثان يراد به عطف القدح على المنع ووجه
العلم ما أشرنا اليه من أن الظاهر من التعاطف هو التباين وان جاز خلافه واما أن يراد به عطف
القدح على المنع وعطف ما بعد القدح أيضاً كما يشير اليه قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده
وان قوله يعلم أنه أراد قدحاً خاصاً أي لا يشمل المنع والمطالبة وما بعدها كما هو الظاهر من
العطف كما تقرروا اذا علمت ذلك ظهر لك ما في قول الكوراني واعلم أن عطف القدح في الوصف
على المنع من عطف الخاص على العام لان القدح منع مقدمة معينة مثل منع كون الوصف
ظاهراً أو منضبطاً ويسمى عند المناظرين نقضاً تفصيلياً والمنع قد يكون بقض اجالي كما
يقول المعارض دليلك ليس تمام وهذا يحتمل أن يكون لعدم الوصف رأساً او خلفاً مع وجوده
او خللاً آخر في مقدمة من المقدمات المعتمدة في الوصف ولذلك لم يعد المصنف حرف الجر
بخلاف الثالث والرابع لاستقلال كل منهما ولذا أعاد الجار وبعض الشارحين غفل عن
رجوع القدح الى المنع فجعله طريقاً عاماً مع أنه ذكر أن المراد قدح خاص لان المنع أيضاً قدح
وله خبط كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه اه فقوله واعلم أن عطف القدح في الوصف على
المنع من عطف الخاص خطأ قطعاً وكيف يكون من عطف الخاص على العام مع شمول
المعطوف لما شمله المعطوف عليه ولما يشمل أيضاً فان المعطوف كما يشمل منع وجود الوصف

في الاصل او منع ظهوره او انضباطه يشمل بيان خفائه وعدم انضباطه ويشمل النقض
الاجمالي وغير ذلك منع فحوظه وور الوصف او انضباطه بل ومنع وجود الوصف في الاصل
يشمل فحوى بيان عدم ظهوره وبيان خفائه ولا يشملها الاوّل اذ ليس واحداً منها فان
خصصنا الاوّل بمنع وجود الوصف المعارض به في الاصل كما ارتكبه الزركشي وأبو زرعة
والشارح الحق كالعضد وغيره وعمنا الثاني لذلك ومنع فحوظه وور الوصف والبيان عدم
الظهور والخفاء كان من عطف العام على الخاص على العكس مما ذكره وان عمناه أعنى الاوّل
لمنع فحوظه وور الوصف أيضاً وخصصنا القدر ببيان فحوظه والخفاء كان من عطف المبين
وكذا ان خصصناه أعنى الاوّل بمنع وجود الوصف المعارض به في الاصل وقصرنا القدر على
ما عدنا ذلك بقرينة الظاهر من العطف كما سلمه الزركشي وقوله لان القدر منع مقدمة
معينة يرد عليه أن قصر القدر على ذلك غير صحيح ههنا بل يشمل أيضاً بيان فحوظه والخفاء وعدم
الانضباط وليس ذلك من المنع كما لا يخفى وهذا منشأ خطئه فانه يوهّم مما سمع في مقدمات
الجدل مع الغفلة عن مقصود الأئمة هنا أن المراد بالقدر المنع المذكور فزعم ان العطف من
قبيل عطف الخاص على العام وليس كذلك كما تبين وبهذا يظهر بطـ لان قوله وبعض الشارحين
يعنى العلامة الزركشي غفل عن رجوع القدر الى المنع فانه ما غفل عن ذلك بل عرف مقصود
المصنف بغيره بالقدر وانه أعم من المنع كما تبين ولا حظ مع ذلك فريضة ظهوره والعطف في المبينة
فحكم بانه من عطف المبين وان المراد به ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده كما يصريح بذلك قوله
والمراد به افساد العلّة الى آخره مع قوله وليس المراد به مطلق القدر وقوله ومن هذا العطف
بعدم انه أراد قدحاً خاصاً اى وهو ما لا يتناول ما قبله ولا ما بعده ولا شبهة في صحة ذلك وانه
لا غبار عليه وان صح غيره أيضاً كما علم مما تقدم ومن هنا يظهر ان الكوراني هو الذي غفل عن
مراد المصنف وغيره بالقدر وتعلق بمجرد اصطلاح أهل الجدل وكثير ما يجيىء الغلط من
اهمال التمييزين الاصطلاحات كما نص على ذلك الأئمة واذا علمت ذلك علمت ان قوله لعله
طريقاً عاماً مع انه ذكر ان المراد قدح خاص بمعنى وقوع في تناقض من الباطل الصريح
والاشتباه القبيح وأخصية القدر بالمعنى الذي ينشأ لانتافي أعميته المرادة هنا وان قوله وله خبط
كثير في هذا الموضع أعرضنا عنه من التعمية الباطل والتشيع بالزور الذي لا باق بطلان
وقد عرفت حال الشجرة وهي تنبتك عن الثمرة واعلم اننا لم نصدد الدفع عن غير المصنف
والشارح الحق كما بينا ذلك في أول الكتاب وانما تعرضنا ههنا للدفع عن كلام الزركشي
زيادة في الفائدة وإشارة الى أن الفساد الذي وقع فيه وأكثر منه غير مقصور على اعتراضه
عليه ما وبالله المستعان واعلم أن ما ذكره المصنف من أن لا يستدل الدفع بملاك قد يقال فيه
انما يحتاج للدفع حيث توجبته المعارضة بأن معنا التعليل بعلة لكن ابن الحاجب مع قوله
يجوز التعليل بعلة اختيار قبول المعارضة وقد يوجه بأن جواز التعليل بعلة لا يمنع احتمال
استقلال ما يبداه المعترض دون وصف المستدل او جريته لعله فاحوج الابرار عليه الى الدفع
فليتأمل والتحرر من المسئلة (قوله بان كان مناسباً بالوشها) اعترضه شيخنا العلامة بما حاصله
ان دليل العلية المناسبة كما سبق في المسالك لا المناهض بل المناسب هو نفس الوصف

(ان لم يكن) دليل
المستدل على العلية (سبباً)
بان كان مناسباً أو شها
لتحصل معارضة الشئ
بمثله بخلاف السبب فيجوز
الاحتمال فادح فيه واعاد
المصنف اليه لرفع ايهام
عود الشرط الى ما قبل
مدخولها معه ومن أمثله
أن يقال لمن عارض القوت
بالكيل لم قلت ان الكيل
مؤثر

(وبين استقلال ماعده) اي ٧٠ ماعدا الوصف المعترض به (في صورة ولو) هكذا البيان (بظاهر عام)

كما يكون بالاجماع (اذالم
يتعرض) اي المستدل
(للتعميم) كان بين
استقلال الطعم المعارض
بالشكل في صورة
بحديث مسلم الطعام
بالطعام مثلاً بمثل والمستقل
متقدم على غيره فان تعرض
للتعميم فقال فثبتت ربوية
كل مطعم خرج عما نحن فيه
من القياس الذي هو بصدق
الدفع عنه الى النص وأعاد
المصنف الباء لطول الفصل
(ولو قال) المستدل المعترض
(ثبت الحكم) في هذه
الصورة (مع اتقاء وصفك)
الذي عارضت به وصفي عنها
(لم يكف) في الدفع (ان لم
يكن) اي يوجد (معه) اي
مع اتقاء وصف المعترض
عنه (وصف المستدل) فيها
لاستوائهما في اتقاه
وصفها بخلاف ما اذا وجد
وصف المستدل فيها فيكفي
في الدفع بناء على امتناع
تعليل الحكم بعلمين الذي
صححه المصنف كما تقدم
(وقيل) لم يكف (مطلقاً)
بناء على جواز التعليل
بعلمين قال المصنف في اتقاء
وصف المستدل زيادته على
عدم الكفاية الذي اقتصرنا
عليه

الذي هو العلة لادليل العلية فكان الصواب ان يقول بان كان مناسبة وأقول يمكن أن يقال
أما ولا يخفى هذا الاعتراض على رجوع اسم كان للدليل وليس بتعين لجواز رجوعه لوصف
المستدل المدلول عليه بالسباق دلالة قرينة والتقدير ان لم يكن دليل المستدل على علية وصفه
سواء بان كان وصفه مناسباً أو شبهاً فإنه اذا كان أحدهما لم يكن دليله سبباً بل مناسبة أو شبهاً واما
(قوله وبين استقلال ماعده) أقول في ذكر الاستقلال اشارة الى
تصوير المعارضة بآداء ان وصف المستدل جرح من العلة وان ما أبداه المعترض جزء آخر لها
(قوله اذالم يتعرض اي المستدل للتعميم) أقول قضيتته اندفاع المعارضة وسلامة القياس
اذالم يتعرض للتعميم وان كان التعميم متحققاً بان يكون الدليل شاملاً للفرع كالاصل أيضاً
كما في حديث مسلم الذي مثله وفيه نظر لما تقدم من انه يشترط أن لا يكون دليل حكم الاصل
شاملاً لحكم الفرع اللهم الا أن يخص بغير ذلك ويكون الغرض من التعميل بهذا الحديث
يجرد التوضيح والتفهيم لا يقال او يبين ذلك على القول بجواز القياس مع ورود النص بحكم
الفرع لان محل ذلك اذالم يكن دليل حكم الاصل شاملاً لحكم الفرع (قوله فان تعرض
للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعم خرج عما نحن فيه الخ) يتقنى ان التعرض لدخول
الفرع فقط كأن قال فثبتت الربوية في هذا المطعم كالتعرض للتعميم المذكور في الخروج
عما نحن فيه الى آخره (قوله ولو قال المستدل المعترض ثبت الحكم في هذه الصورة مع
اتقاء وصفك الخ) صورة المسئلة ان المعارض ابدى الوصف على سبيل الاستقلال أخذاً
من قول الشارح بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين الذي صححه المصنف كما تقدم (قوله
بخلاف ما اذا وجد وصف المستدل فيها فيكفي في الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين)
ان قلت هل هذا غير ما تقدم في قوله وبين استقلال ماعده الخ (قلت) ظاهر صنيع الشارح
انه غيره وقد يوجه بما يبادر من الكلام من ان ذلك المصوّر بما اذا بين المستدل استقلال وصفه
بالدليل بان أثبت ذلك بالدليل كما يشير الى ذلك قوله ولو بظاهر عام وهذا مصوّر بما اذا وجد
وصفه في الصورة المفروضة ولم يثبت به بالدليل ولهذا عبر بقوله وجد وصف المستدل فيها
(فان قلت) فهل ما تقدم كهذا في انه مفرغ على امتناع التعليل بعلمين (قلت) ظاهر كلام الشارح
انه ليس كهذا فيما ذكر وقد يوجه بانه لما أثبت استقلاله بالدليل وجب العمل به سواء معنا
التعليل بعلمين وهو ظاهر أم اجزأه لانه لا بد من العمل بهذا يقتضى الدليل وان جاز التعليل
بغيره أيضاً معه ويحتمل خلاف ذلك فليحذر (قوله بناء على امتناع تعليل الحكم بعلمين) مفهومه
انه لا يكفي في الدفع بناء على جواز التعليل بعلمين وقد يشكك اذا تعرض دعوى المستدل وجود
الحكم في الصورة المذكورة فاذا فرض مع ذلك وجود وصفه فيها دون وصف المعارض فكيف
لا يندفع الاعتراض عنه مع انه لا بد للحكم من وجود علة اذ الكلام في حكم معطل ولم يوجد
الا وصف المستدل اللهم الا أن يقال ابداء المعارض الوصف أو رث شيكاً فيما أبداه المستدل
لجواز أن تكون العلة شيئاً آخر يوجد في الصورة المذكورة أيضاً فليست اقل (قوله وقيل لم يكف
مطلقاً بناء على جواز التعليل بعلمين) قد يشكك في ما اذا وجد وصف المستدل في تلك الصورة
دون وصف المعارض فان جواز التعليل بعلمين مما يناسب علية وصف المستدل لان وصف

المعتز بتقدير عليه أيضا لا ينافي عليه وصف المستدل لجواز تعدد العلة على هذا التقدير
الآن يقال الجواز المذكور لا يستلزم الوقوع ولا يمنع احتمال أن العلة هناك وصف المعتز
دون وصف المستدل أو شيء آخر أو أشياء غيرهما فليتناقل (قوله وعندى أنه ينقطع الخ) شرحه
الكوراني هكذا وعند المصنف أنه ينقطع في الصورة التي لا يوجد وصف المستدل فيها لأنه
أما أن يشترط الانعكاس أولا فإن شرطه واضح لأنه وجد الخ كما يبدو فلا انعكاس وإن لم
يشترط فلا أن يرادها للقدح في وصف المعارض فأدح في وصفه أيضا ومحصل كلامه أن القدح
في أحدهما قدح في الآخر وإذا قدح في وصف نفسه فقد اعترف بطلانه ثم قال وأقول هذا
وهم منه لأن المستدل قد أثبت عليه الوصف ومعارضة المعارض لم تبطل عليه ذلك الوصف
غاية التوقف فإذا بطل عليه وصف المعارض بوجود الحكم في تلك الصورة فقد زال ذلك
القدر من التوقف المانع المعارض للدليل وقد سلم المصنف أن الانعكاس فرضه غير مشروط اه
(وأقول) قوله وهذا وهم منه الخ وهم منه بلا شبهة أو قعه فيه قرط العصية وقلبة الحجة وذلك
لأن إسقاط المستدل وصف المعتز للتحلف الموجود في وصفه اعتراف بسقوط وصفه أيضا
فهو مبطل لاثبات وصفه قيل لأن الاعتراف بسقوط الوصف بعد الإثبات رجوع عن ذلك
الإثبات واعتراف بفساده كما هو واضح فقوله لأن المستدل الخ لا يسم ولا يغني من جوع وقوله
ومعارضة المعارض لم تبطل عليه ذلك الوصف الخ مكابرة باردة لا يلتفت إليها ولا يعول عليها
لأن المستدل قصد معارضة المعارض بالتحلف إسقاطه وبطلاله فإذا كان التحلف المبطل عنده
موجودا في وصفه أيضا فقد اعترف بسقوطه وبطلانه بمعارضة المعارض انما تضعفت إبطال
وصفه لا يجرى توقف فقوله غايته التوقف لا يعترى عاقل بعد هذا في بطلانه ثم قال الكوراني
وبعض الشارحين قد زعم أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وأنه ليس جوابا
سواء وصف المستدل في تلك الصورة أم لا ونقل عبارة ابن الحاجب وهي قوله ولا يكتفي
إثبات الحكم في صورة دونة ولم يدرك أن عبارة مصرحة في فساده منسوبة إليه لأن قوله لا يكتفي
بدونه دال على أنه كاف معه دلالة لا يتوقف فيها أحدهما وأقول هذا أدل دليل وأصدق شاهد
على مجازفته وأنه يتكلم من غير تأمل ولا مرجع لكتب الشارحة لما يتكلم فيه وذلك لأنه
لا شبهة لمن له أدنى عقل تأدني تأمل في ظهور عبارة ابن الحاجب المذكورة في المذهب الثاني
كما قاله بعض الشارحين المذكور والمراد به البدر الزركشي وبيان ذلك وإن كان في غاية
الظهور أن الضمير المجرور يدون في قوله دونة لوصف المعتز لخاصة عبارته ولا يكتفي إثبات
الحكم في صورة بدون وصف المعتز وهذا بلا تردد من عاقل صادق بالإثبات الحكم في تلك
الصورة بدون وصف المستدل أيضا فظهر أن عبارة ابن الحاجب ظاهرة في المذهب الثاني وهو
عدم الكفاية مع اتقاء الوصفين جميعا لأنه انما قد باتقاء وصف المعتز واتقاء وصفه أعم
من اتقاء وصف المستدل أيضا فالعبارة ظاهرة في أنه لا فرق ومنشأ غلط الكوراني الذي بنى
عليه هذا التشنيع التشنيع الذي في المعنى ليس الاتشباع على نفسه أنه توهم رجوع الضمير
المجرور المذكور لوصف المستدل فيكون حاصل العبارة على هذا ولا يكتفي إثبات الحكم في صورة
بدون وصف المستدل ففهو الكفاية معه وهذا القوم خطافا حش وليته راجع شروح ابن

(وعندي أنه) أي المستدل
(ينقطع) بما قاله (لاعتزافه)
فيه بالغاء وصفه حيث
سأوى وصف المعتز فيما
قدح هو فيه فيه (وله عدم
الانعكاس) بوصفه حيث
لم يفت الحكم مع اتقائه

الحاجب فعرف منها صورة المسئلة فانهم شرحوا عبارته على وفق ما ذكرته فيها ولهذا شرحها
 القاضي عضد الدين بقوله ربما يظن ان اثبات الحكم في صورة دون وصف المعارض كاف
 في الغاية والحق انه ليس بكاف الخ (قوله على ان عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع) قال
 شيخنا الشهاب ما نصه قيل لاحتمال أن يكون المستدل عن يرى التعليل بعلمين ثم نطاع رصنيح
 الشارح ان الانقطاع يترتب على الاعتراف بما واه وصف المستدل لوصف المعارض ولا يترتب
 على عدم الانعكاس وفيه نظور لان المانع من ترتبه على عدم الانعكاس يأتي في الاعتراف
 بالمساواة بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان وقول الشارح وكأنه الخ ظاهر في المغايرة
 وعدم التلازم اه وأقول ان أراد بالمانع في قوله لان المانع من ترتبه على الانعكاس الخ احتمال
 أن يكون المستدل عن يرى التعليل بعلمين فلا نسلم ان هذا مانع وعدم الترتب على عدم
 الانعكاس نظر هذا الاحتمال ليس لوجود المانع من الترتب بل لعدم مقتضى له بخلاف
 الاعتراف المذكور لتضمنه الاعتراف بوجود القادح عنه فيما عمل به لان ما اعتقده قادحا
 وقدح به في وصف المعارض موجود في وصفه واحتمال كون المستدل عن يرى التعليل بعلمين
 لا يفيد مع وجود الاعتراف المذكور القادح كما تقتضيه وان أراد بالمانع الاعتراف المذكور فهو
 غير موجود في الانعكاس وان أراد شيئا آخر فعليه تصويره لينظر فيه وقوله بل الاعتراف وعدم
 الانعكاس متلازمان ممنوع لظهور ان عدم انعكاس وصف المستدل كما هو المراد هنا من
 الانعكاس قد يتحقق ولا يتحقق انتفاء وصف المعارض حتى يلزم المساواة فيتحقق الاعتراف
 بالغاء وصفه لمساواته لوصف المعارض في انتفائه الذي قدح به فإين الملازمة التي هي عدم
 امكان الانعكاس نعم لما كان الغرض في هذه الصورة انتفاء وصف المعارض اتفق عدم انكسار
 أحدهما عن الآخر لكن مجرد الاتفاق لا يحقق للزوم كما هو معلوم ولو سلم ففرق كبير بين
 الاعتراف بالقادح كما تضمنه قدحه في وصف المعارض وعدم الاعتراف به وان تحقق منشأ
 الاعتراف به وهو مجرد التخلف في الواقع فلا يلزم من تأثير الأول تأثير الثاني فتأمل (قوله
 ولو أبدى المعارض ما يخلف الملقى الخ) هذا متعلق في المعنى بقوله السابق وبين ان استقلاله
 في صورة الخ بدليل تمثيل الشارح ألا ترى الى قوله فيعترض الحنفى باعتبار الحرية معهما
 فانه صريح في تصوير المعارضة بان يدعى المعارض ان ما أبداه المستدل ليس عام العلة
 ولا ينافي ذلك قوله بغير دعوى قصوره لان الحكم بقصوره لا يقتضي استقلاله بل معناه انه
 لا يتعدى محل النص لا يقال لم يؤثر هنا دعوى القصور وأثر في المسئلة السابقة التي هي
 مفهوم قوله ان لم يكن معه وصف المستدل فانه اذا وجد وصف المستدل دون وصف المعارض
 كان وصف المعارض قاصرا لانا نقول هذا غلط لان ما سبق في المسئلة السابقة ليس من قبيل
 قصور العلة لان معنى قصورها أن لا يتعدى محل النص كما تقدم وما سبق في تلك المسئلة ليس
 كذلك غاية الامر انه لم ينعكس لوجود الحكم في تلك الصورة بدونه فلم ينتف الحكم لا تنفاته
 وبينه فالفرق ان الصحيح كما تقدم جواز التعليل بالقاصرة فلذا لم يؤثر هنا دعوى القصور واما
 انعكاس العلة فهو شرط بناء على امتناع التعليل بعلمين الذي صححه المصنف كما صرح به
 الشارح آنفا فلذا اثر تخلف وصف المعارض في تلك الصورة مع وجود وصف المستدل فيها

والانعكاس شرط بناء على
 امتناع التعليل بعلمين على
 ان عدم الانعكاس لا يترتب
 عليه الانقطاع وكأنه ذكره
 تقوية للأول (ولو أبدى
 المعارض) في الصورة التي
 أتى وصفه فيها المستدل
 (ما) أي وصفا (يخلف الملقى
 سمى) ما أبداه (تعدى الوضع)
 لتعدى ما وضع أي بنى عليه
 الحكم عنده من وصف بعد
 آخر (وزالت) بما أبداه
 (فائدة الالغاء) وهي سلامة
 وصف المستدل عن القادح

فيه

(قوله وهذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الانشاء) فيه أمران الأول قال شيخنا الشهاب مانصه بريدان الانشاء صحيح في نفسه تخلف وصف المعترض عن تلك الصورة التي فرضها المستدل مع ثبوت الحكم فيها نعم فائدة الانشاء من سلامة وصف المستدل زالت باعتبار التخلف المذكور ولذا أن نقول هذا الكلام انما يصح بناء على جواز التعليل بعلمتين وذلك لان انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ما عارض به المعترض من الوصف أو لا وصحة ما عارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة انما يعقل بناء على التعليل بعلمتين وابن الحاجب عن يرى التعليل بخلاف المصنف كما مر فقول ابن الحاجب فسد الانشاء هو الصواب اه (وأقول) لك رد ما قاله اما أولا قوله لان انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ما عارض به المعترض من الوصف أولا قلنا أولا هو صحيح بحسب الظاهر عند المعارضة لتأخر الانشاء المبين لخاله عنها وذلك كاف في صحة المعارضة به وفي انتفاء سلامة وصف المستدل وثانيا لان سلم انه فرع عن صحة ما ذكر بل عن احتمال صحته اذ بمجرد ابداء الوصف الصالح تحصل به المعارضة وان لم تثبت الصحة وقوله وصحة ما عارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة انما يعقل بناء على التعليل بعلمتين قلنا لم يحكم بصحته مع التخلف حتى يرد ما ذكر لانه قبل الانشاء لم يثبت تخلفه بل ولا ادعى تخلفه وكان حينئذ صحيحا بحسب الظاهر فخصات به المعارضة لاحتمال انه العلة دون وصف المستدل من غير احتياج فيه الى البناء على التعليل بعلمتين وبعدم الانشاء بسبب التخلف المذكور ولم يحكم بصحته مع تخلفه حتى يتوقف على البناء على ما ذكر بل الحكم بصحة لا يحتاج الى البناء المذكور وبعدم الانشاء بسبب التخلف لم يحكم بصحته معه فلا يحتاج لذلك البناء وأما ثانيا فلما أن نقول بل هذا الكلام انما يصح بناء على منع التعليل بعلمتين عكس ما قال اذ انتفاء سلامة وصف المستدل لوجود المعارض انما يعقل على ذلك المنع اذ على الجواز لا يعقل انتفاء السلامة لذلك لجواز التعليل على ذلك التقدير بكل منهما بل وبغيرهما معهما ايضا لان المجوز لتعليل بعلمتين مجوز لتعليل بالاكثر منهما كما هو معلوم بل قد يكون المراد بالتعليل بعلمتين التعليل بالاكثر من علة كما هو ظاهر فان قلت بل على الجواز يعقل انتفاء السلامة المذكورة لاحتمال أن تكون العلة هي ذلك المعارض دون وصف المستدل أو يكون ذلك المعارض جزءا منها كما فهم مما تقدم عن العضد وغيره اذ جواز التعليل بعلمتين لا يقتضي وقوع ذلك في كل حكم بل جائز في بعض الاحكام أن لا تعدد علمته وان قلنا بالجواز قلت هذا لا ينافي مقصودنا لان النظر لهذا الاحتمال لا يعين البناء على الجواز بل يصح البناء على المنع أيضا فان قلت كيف يعقل انتفاء السلامة على ذلك التقدير مع تخلف المعارض عن الحكم في تلك الصورة اذ يلزم انحصار العلة في المعارض مع عدم اطراد في معولاته فوجب بناء الكلام على الجواز وحينئذ يتم ما قاله الشيخ قلت قد علم جواب ذلك وهو انه قبل الانشاء لا حكم للتخلف لعدم ثبوته وعدم ادعائه وبعد الانشاء لا اعتبار بالمعارض لاسقوط حكمه بالانشاء فالحكم بانتفاء السلامة ليس حال الحكم بثبوت التخلف فلا اشكال وأما ثالثا فهذه البحت انما يتصور اذا ادعى المعترض استقلال وصفه وحده أما اذا ادعى جزئية وصفه من العلة كما في تمثيل الشارح فلا

وهذا أوضح من قول ابن
الحاجب فسد الانشاء (ما لم
يلغ المستدل التخلف بغير
دعوى قصوره

أو دعوى من سلم وجود المظنة) المعال به الوجوده (ضعف المعنى) فيه الذي اعتمدت المظنة له بأن لم يتعرض المستدل للثبات
اصلاً أو تعرض له بدعوى قصوره أو بدعوى ٧٤ ضعف معنى المظنة فيه (خلافاً من زعمهما) أي الدعوتين (الغام) للخلاف بناءً في

الاولى على امتناع القاصرة
وفي الثانية على تأثير ضعف
المعنى في المظنة فلا تزول
عنده هذا الزاعم فيه ما فائدة
الانفاء الاول أما اذا أُلغى
المستدل الخلق بغير
الدعوتين فتبقى فائدة الغائته
الاول. مثال تعدد الوضع ما يأتي
فما يقال يصح أمان العبد
للعربي كالمسلم بجامع الاسلام
والعقل قائم مامظنتان
لاظهار مصلحة الايمان من
بذل الامان فيعترض الخنف
باعتبار الحرية معهم ما فاتها
مظنة فراغ القلب للنظر
بجسلاف الرقية لا شغال
الريق بخدمته سيده فيلغى
المستدل الحرية بثبوت
الامان بدونها في العبد
المأذون له في القتال اتفاقاً
فيجب الاعتراض بان الاذن
له خلف الحرية لانه مظنة
بذل وسعه في النظر في
مصلحة القتال والايمان
(ويكنى) في دفع المعارضة
(رجحان وصف المستدل)
على وصفها بمرجح ككونه
أزيب من وصفها أو أشبه
(بناءً على منع التعدد) للعلة
الذي رجحه المصنف وقول
ابن الحاجب لا يكتفى بمبنى
على ما رجحه من جواز
التعدد فيجوز أن يكون كل
من الوصفين علة (وقد

تصور له اذا أتى قوله انما يعقل بناءً على التعليل بعلمين اذ صرحه المعارض مع تحققه اذا أريد
به جزء العلة لا يعقل على واحد من القولين فلا يصح بناءً صحته على القول بالجواز وحينئذ
يسقط ما ادعاه من أن هذا الكلام انما يصح بناءً على جواز التعليل بعلمين بل هو على ذلك
التقدير لا يصح على هذا القول اذا تقرر ذلك وعلت منه اندفاع ما ادعاه الشيخ فنقول اذا أبدى
المعارض ما يصلح للعلة بالاستقلال او الجزئية انتفت سلامة وصف المستدل ثم اذا بين المستدل
تخلف وصف المعارض عن الحكم في بعض الصور حصل الغاؤه ثم اذا أبدى المعارض خلفاً
لوصفه في تلك الصورة لم يفت الانفاء السابق لان حاصله بيان عدم اعتبار ذلك الوصف
بخصوصه في العلة بالاستقلال أو الجزئية وبإدعاء الخلف لم يخرج عن عدم اعتبار خصوصه
اذا اعتبر حينئذ أحد الأمرين منه ومن الخلف فالانفاء صحيح لكن زالت فائدة بإدعاء الخلف
فليتأمل. والثاني أن وجه الارضية كانه ان مراد ابن الحاجب بفساد الانفاء فساد من حيث
فائدته لا في نفسه وعبارته لا يفهم من ظاهرها ذلك بخلاف عبارة المصنف بل هي صريحة فيه
(قوله ادعوى من سلم وجود المظنة) قال الكمال عطف على قوله دعوى قصوره أي أو بغير
دعوى من أي مستدل سلم وهو تركيب لا ارتباط له بقوله المستدل واللاذق أن يقال أو بغير
دعواه ضعف المعنى وقد سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى (وأقول) زعم عدم ارتباط ذلك
التركيب ممنوع لانه من قبيل الاظهار في موضع الاضمار وذلك لا ينفع الربط بل بحقيقة كما تقرر
في النحو وانما ارتكب ذلك لانه أخصر مما قال الكمال انه اللاذق فتمامه (قوله ويكنى رجحان
وصف المستدل) قال الكوراني وفيه نظر لانه لا مانع من الجزئية لان رجحان بعض الاجزاء
جائز وان قلنا لا يجوزاته تعدد لكن ربما كانت العلة مركبة (وأقول) الظاهر ان احتمال
التعدد كاف في الحل عليه ولا يضر احتمال الجزئية اخذاً بما تقدم عن المصنف وان كان مبنيًا
على جواز التعدد لان الظاهر ان المبني على ذلك انما هو حل الوصفين على الاستقلال وجواز
التعليل بكل منهما وما يجوز الحل على الاستقلال مع الاحتمال فغير خاص بذلك على أنه قد يقال
ان الكلام هنا في المعارضة على وجه استعلاء ما بدأه المعارض وبهذا يضارق ما تقدم في قوله
وببيان استعلاءه وحينئذ لا يتجه ما احتج به ولو سلم فالمراد بالرجحان ما يشمل رجحان استعلاءه
أيضاً فليتأمل (قوله بناءً على منع التعدد) فيه أمران الاول أنه قد يستشكل تخصيص هذا
بذلك البناء دون ما قبله اللهم الا ان يوجه بالاقتسام (يقى) ان المصنف كما أثرنا اليه في بعض
المواضع السابقة انما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل منه ما جبهه الاطلاق التسعدي
وحينئذ يشكل ذلك البناء الآن يقال انه لم يرد في جمع الجوامع ذلك المعنى فليتأمل. والثاني ان
الاكتفاء بـ رجحان وصف المستدل انما يظهر اذا كان مدعى المعارض استعلاء وصفه أما لو
ادعى انه جزء العلة وان العلة هي المجموع مما أبداه المستدل ومما أبداه هو فلا لان رجحان وصف
المستدل حينئذ لا يأتي جزئية وصف المعارض اذ بعض أجزاء العلة قد يترجح على بعض بكونه
مثلاً أشد اقتضاء للحكم ومنه ما سبقه من الباقي (قوله فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة) أي
ورجحان أحدهما لا ينافي علية الآخر اذ يجوز أن يكون بعض المعال أرجح من بعض (يقى) فيه
بحث) وهو انه اذا جاز ما ذكره فائدة المعارضة بوصف المعارض مع صحة التعليل بكل منهما على

ذلك

يعترض) على المستدل (باختلاف جنس المصلحة) في الاصل والافرق

عبد الوهاب بن يحيى

(وان اتحاد ضابط الاصل
والفرع) كما يأتي فيما يقال
يحد الاصل كالزاني مجامع
ايلاخ فرج في فرج مشتمل
طبعاً محرم شرعاً فباعتراض
بان الحكمة في حرمة اللواط
الصيانة عن رذيلته وفي حرمة
الزنا المرتب عليها الحد دفع
اختلاط الانساب المؤدى
هو اليه وهما مختلفان فيجوز
أن يختلف حكمهما بان
يقصر الشارع الحد على
الزنا فيكون خصوصه معتبراً
في علة الحد (فيجاب) عن
هذا الاعتراض (بجذف
خصوص الاصل عن
الاعتبار) في العلة بطريق
فيسلم ان العلة هي القدر
المشترك فقط كما تقدم في
المثال لامع خصوص الزنا
فيه (وأما العلة اذا كانت
وجود مانع أو انتفاء شرط)
بان كانت علة لانتفاء الحكم
(فلا يلزم) من كونها
كذلك (وجود مقتضى)
للحكم (وفاقلاً لا مأمراً) الرازي
(وخلافاً للجمهور) في
قوله يلزم وجوده والابان
جار انتفاؤه كان انتفاء
الحكم حينئذ لا انتفاء لأمراً
فرض من وجود مانع أم
انتفاء شرط

ذلك التقدير وقد يجاب بظهور الفائدة فيما إذا نفي المستدل الحكم عن الفرع لعدم وجود علة
فيه وعارضة المعترض موجود في الفرع يقتضي تعدد الحكم اليه فليتام (قوله وان اتحاد
ضابط الاصل والفرع) أقول ليس المراد بضابط الاصل والفرع ما هو علة الحكم في الواقع
والا لضافه الى الحكم بل المراد به القدر المشترك بين الاصل والفرع الصادق على كل منهما
لانه يضبط كلامهما فحاصل الكلام أن المستدل لو عول في القياس على القدر المشترك بين
الاصل والفرع فله معترض أن يعترض عليه بأن التعويل على القدر المشترك لا يقيدهم
اختلاف جنس المصلحة لانهما تدل على أن العلة ليس هو القدر المشترك بل مجموع القدر
المشترك مع خصوص الحمل فعمد الانتهاء الى بيان المعترض اعتبار خصوص الحمل في العلة
لا يقين ان الضابط لم يتحد بل هو متحد بحاله لانه هو القدر المشترك بينهما وان كانت العلة أمراً
آخر وانما كان يتبين ما ذكر لو كان المراد بالضابط العلة في الواقع وليس كذلك ولهذا أضاف
الضابط للاصل والفرع دون الحكم كما تقرروا وأراد العلة ثم يكن لاضافة الفرع معنى لان
الكلام بعد في الحاق الفرع بسبب الضابط ولا يخفى ان حمل الضابط هنا على ما ذكر مما لا يمنع
منه نقل ولا عقل بل هو المتبادر من اضافته الى الاصل والفرع ويكاد أن يصرح به تمثيل
الشارح المذكور وأنه لا معنى للاعتراض باختلاف جنس المصلحة مع فرض اتحاد علة الاصل
والفرع اذا اتحادها يستلزم استجماع جميع ما يعتبر فيها وفرض ذلك يقتضي انتفاء التنازع
بينهما فيها والكلام كالصريح في أن المراد بثبوت فرض الاتحاد عندهما فتأمل واذا علمت ذلك
علمت اندفاع قول شيخنا العلامة قوله ضابط الاصل والفرع أي ضابط الحكمة في الاصل
والفرع والمراد بالضابط العلة المشار اليها أول المجتب بقوله ومن شروطها أن يكون وصفاً
ضابطاً للحكمة الى آخره لكن سيد كران خصوص الاصل عند المعترض معتبر في ضابط
حكيمه فلا يكون الضابط فيهما متحد انتهى ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار الى دفع اعتراضه
بوجه آخر وهو حمل الضابط على العلة وحمل اتحادها على اتحادها ظاهراً بدليل قوله فيكون
خصوصه معتبراً في علة الحد فليتام (قوله كان انتفاء الحكم حينئذ لا انتفاء) قال شيخنا
العلامة المستلزم لهذا اللازم هو انتفاء المقتضى لا جوارزه كما فرض فليتام (هـ) (وأقول)
لا يخفى أن تنوين حينئذ عوض عن فعل تقديره ينتق فتقدير الكلام لو جازا انتفاؤه كان انتفاؤه
حين ينتق لا انتفائه وحاصله كما ترى أن جوارز انتفاء المقتضى يستلزم كون انتفاء الحكم ان
انتق لا انتفائه أعنى المقتضى ولا شبهة في استقامة هذا الاستلزام ومنشأ اعتراض الشيخ أنه توهم
أن اللازم هو انتفاء الحكم وهو فاسد بل هو كما تصرح به العبارة كون انتفائه حين انتفائه
لا انتفاء المقتضى ولا شبهة في صحة لزوم هذا السكون لذلك الجواز (فان قلت) الفعل المعروض عنه
التنوين لا يجب أن يكون تقديره ينتق بل يجوز أن يكون تقديره يجوز أن ينتق وعلى هذا
لا يستقيم الاستلزام (قلت) لا نسلم عدم استقامته اذا اللازم حينئذ هو كون انتفاء الحكم أي ان
انتق على تقدير جوارز انتفاء المقتضى لا على انتفاء المقتضى ولا شبهة في صحة لزوم هذا الجواز
انتفاء المقتضى ولا منشأ التوهم عدم الاستقامة هنا الا ما تقدم من توهم أن اللازم هو انتفاء
الحكم وليس كذلك بل هو السكون المذكور كما تقرروا فتأمل فانه في غاية الوضوح بادنى تأمل

واجب بانه يجوز أن يكون
المفروض أيضا لجواز دليلين
مثلا على مدلول واحد
والمانع كاثبوة القاتل
للمعتول فلا يجب عليه
القصاص وانتفاء الشرط
كعدم احصان الزاني فلا
يجب عليه الرجم

(مسالك العلة)

أى هذا مبحث الطریق
الدالة على علة الشيء
(الاول) منها (الاجماع)
كلاجماع على ان العلة
في حديث الصحيحين لا يحكم
أحد بين اثنين وهو غضبان
تشويش الغضب للفكر
وقدم الاجماع على النص
كأن الحاجب لثبوتها عليه
عند التعارض على الاصح
الآخر وعكس البضاوى
لان النص أصل للاجماع
(الثاني) من مسالك العلة
(النص الصحيح) بان لا يحتمل
غير العلة (مثل علة كذا
فلسبب) كذا (فن أجـل)
كذا (فحوى واذن) فهو
قوله تعالى من أجل ذلك
كتبنا على بنى اسرائيل
كلا يصكون دولة بين
الاعنياء منكم اذا اذقناك
ضعف الحياة وضعف الممات

صحيح ولو سلم عدم استقامته فجرد احتمال ذلك لا يفيد اذ لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال كما
هو مقرر في كلام الائمة لا خفاء فيه لمن له أدنى ممارسته واذا تأملت ذلك حق التأمل علمت أنه
لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال مانصه قوله لا انتفاء به جعل
وجود انتفاء المقتضى علة لا انتفاء الحكم وهو صحيح في نفسه لكن ما استدلل به الجمهور ومن
فرض جواز انتفاء المقتضى لا يلائمه أن يقول هنا انتفاءه بل لجواز انتفاءه وقد يعذر بان المراد
لا انتفاءه المفروض جوازه (قات) سلمنا وان كان انتفاء المقتضى المفروض جوازه لا يصلح علة
لا انتفاء الحكم ولو قال بدل كان الخ لجواز أن يكون انتفاء الحكم حينئذ مستند الى انتفاء
المقتضى لاستقام الكلام اه وقد علمت ما فيه مما قررناه بما لا مزيد عليه خصوصاً وقد صرح بما
ينص على منشاوهم من جعل اللازم انتفاء الحكم في قوله لا يصلح علة لا انتفاء الحكم وقد علمت
فساده فلا تكن من الغافلين (قوله لجواز دليلين) قال شيخنا العلامة هذا الجواز ان كان
مستندا لقائلين بعدم اللزوم فقد هدمه المصنف حيث قال والصحيح القطع بامتناعه عقلا فبينا
عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس فليتأمل اه (وأقول) هذا عجيب أما أولا فهذا الجواز ان
يجوز مستندا لقائلين بعدم اللزوم ولا يلزم ان يخصوا مستندهم فيه وعدم تأنيبه على ما صححه المصنف
من الامتناع لا يقدح فيما اختاره هنا الجواز ان يستند الى شيء آخر يوافق ما صححه هذا
فقول الشيخ بناء عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس انما يصح لو كان المصنف بنى ما ذكر
عليه وليس في الكلام ما يقتضى ذلك ولا ما يدل عليه والحاصل أن موافقة المصنف للقائلين بهذا
الحكم فيه لا تستلزم موافقته في مستندهم فيه ومثل ذلك كثير الوقوع للائمة كما لا يخفى على من
له أدنى ممارسة له وكان الشيخ ظن أنه اذا كان هذا مستندا لقائلين بعدم اللزوم يلزم ان يخصوا
مستندهم فيه وهو ممنوع وأما ثانيا فيجوز أن يكون الغرض من هذا الجواب الاعتراض على
دليل الجمهور والزامهم على مقتضى اعتقادهم ومثل ذلك كثير الوقوع كما لا يخفى على من له
المام بكلامهم وهذا لا ينافي في تصحيح المصنف امتناع التعدد كما هو ظاهر وأما ثالثا فقد تقدم أن
المصنف انما يجمع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل من كل منهما لا مطلق التعدد والمنع بهذا
المعنى لا ينافي الجواز بالمعنى المراد هنا وهو استناد انتفاء الحكم اكل من انتفاء المقتضى
وجود المانع أو انتفاء الشرط فان ادعى أن امتناع التعدد بذلك المعنى يستلزم امتناعه بهذا
المعنى فعليه بيانه لاحتمال الفرق بينهما فاحج به بمجرد على هذا غير تمام ثم رأيت شيخ الاسلام
قال قد يقال هذا أى الجواب انما ينافي سبب القول بجواز تعدد العلل وهو خلاف ما صححه
المصنف ويجاب بان المجيب لا يلتزم مذها لانه هادم اه (قوله كلاجماع على ان العلة في
حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر) قال شيخنا
العلامة قد مر أن العلة وصف ضابط لحكمة لانفس الحكمة فالمطابق له ان العلة الغضب
لا التشويش وسياق في الايمان أن منه ذكروا وصف في الحكم لو لم يكن انفعليه كان بعيدا كهذا
الحديث فإنا هنا لا يطابقه اه (وأقول) ما زعمه من أن المطابق لما مر أن العلة الغضب
لا التشويش ممنوع منه الا شبهة فيه لجواز أن يجعل نفس التشويش هو العلة ويصدق عليه
انه وصف ضابط لحكمة وهي خوف الميل عن الحق الى خلافه فيطابق ما مر وما يؤيد ذلك

ما تقدم في عود العلة على أصلها بالتعميم في تمثيلهم لذلك بهذا الحديث بعينه مع جعلهم العلة فيه التشويش بل صرح الامام فخر الدين في الحصول بنظرة القول بان العلة هي الغضب وأقره شراحه كالقرافي والاصفهاني مع كثرة مناقشة كل منهما له حيث قال بعد ذكر أقسام الايمان مانصه فرع الظاهر من هذه الاقسام وان دل على العلية لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على أن العلة هي الغضب لكن لما علمنا أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضاء وأن الجوع المبرح يمنع علمنا أن علة المنع ليست الغضب بل تشويش الفكر وقول من يقول الغضب هو العلة لكن ان يكون مشوشا خطأ لأن الحكم ما دام مع تشويش الفكر وجودا وعدما وانقطع عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلا لأن تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب والغضب يوجد حيث لا تشويش علمنا أنه ليس بينهما ملازمة وحيث نعلم أنه لا يمكن أن يكون الغضب علة بل العلة انما هو التشويش فقط الا أنه يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم السبب على المسبب انتهى فقد ظهر ان كون العلة هو التشويش مجمع عليه كما تقدم عن الشارح وانه مطابق لما مر من أن العلة وصف ضابط للحكمة لانفس الحكمة لأن التشويش وصف ظاهر منضبط ضابط لطرف الميل الذي هو الحكمة وأن القول بأنها هي الغضب خطأ عند الامام ومن تبعه وحيث نلاحظ ظهور أن ما ذكره الشارح في غاية الاستقامة وان ما أورده الشيخ عليه ليس بشئ وأما قول الشارح في الايمان مانصه فتعبيده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة حيث جعل العلة الغضب المشوش فاما بناء على أن المراد بالغضب التشويش من اطلاق اسم السبب على المسبب كما سمعته آنفا عن الامام ولا ينافي ذلك وصف الغضب المشوش كما هو ظاهر واما بناء على القول الآخر القائل بأن العلة هي الغضب وان خطأ الامام خصوصاً والمقصود التمثيل وهو يتسامح فيه كثيرا ومثل ذلك كثير شائع كما لا يخفى على المتتبع (قوله وفيما عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد اشارة الى أنه دون ما قبله في الرتبة) قال شيخنا العلامة الاشارة الى ما ذكرنا من انما هي في العطف دون المعطوف فلو قال وفي عطفه بالفاء اشارة الى أن المعطوف كان أصح معنى الآن يجب ان المراد ان فيما عطف بالفاء من حيث انه معطوف بها اشارة انتمى (وأقول) ما أجاب به صحيح واضح وفي معناه الخلل على حذف المضاف اي وفي عطف ما عطفه بالفاء فان قلت فلم عبر الشارح بهذه العبارة حتى احتاج لما ذكر قلت للاختصار مع الايضاح اذ لو عبر بقوله وفي عطف المصنف بالفاء الى آخره فاما أن يقول الى أن المعطوف دون ما قبله في الرتبة فيقتضى الاختصار لانه وان سقط في هذه العبارة لفظ ما والهاء فيما عطفه الا أن لفظ المعطوف الذي أتى به في هذه العبارة أطول منهما واما أن يقول الى أنه على أن الضمير في أنه راجع للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام وفيه خفاء كما لا يخفى وأما حمل ما في عبارته على المصدرية على ان التقدير وفي عطف المصنف وأن الضمير في أنه وقبله راجع للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام فيرد عليه أنه لا يناسب الايمان بالضمير في عطائه وأنه لا يجوز الى العطف عن المصدر الصريح الى المؤول مع الاحتياج للاستخدام على كل

وفيما عطفه المصنف بالفاء
هنا وفيما بعد اشارة الى أنه
دون ما قبله في الرتبة

لا تكون مجازاً في مجرد العطف بل صرحوا بأن أصل معاني الباء الاصاق فلا تكون مجازاً فيها
هو أصل معانيها بل صرح الإمام في المحصول بأن استعماها في العلية مجازاً حيث قال واعلم أن
أصل الباء الاصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلوم حصل معنى الاصاق هناك فحسن
استعماله فيه مجازاً اهـ وعلى التقديرين أعني تقدير كون كل منهما حقيقة في جميع معانيه
وكونه حقيقة في البعض مجازاً في البعض على الوجه المذكور ولا يكون ظاهراً بنفسه في العلية
إذا لم يترك له ظاهراً بنفسه في بعض معانيه كيف وهو من قبيل الجملة واللفظ لا يكون
بنفسه ظاهراً في معناه المجازي كيف وهو معناه المرجوح فتعين أنهم أرادوا بكون هذا القسم
ظاهراً في العلية ما يعم كونه ظاهراً فيها بواسطة القرائن وحيث فلا إشكال فيما فعله المصنف
لأن تلك الحروف والأسماء وإن كانت موضوعاً لغير العلية وكان استعمالها في العلية انما هو
بقراءة فقد تكون ظاهرة فيها بواسطة القرائن فيجب أن تكون من القسم الظاهر في العلية
ولما لم يذكرها فيه به المصنف على ذلك بفصلها بقوله ومنه (فان قلت) ما عوات عليه في الجواب
من أنه إذا كان حقيقة في البعض مجازاً في الباقي لا يجوز أن يكون حقيقة في العلية مجازاً في
غيرها ممنوع فقد صرح الأمدى بخلافه ونقله عنه القرافي وأقره حيث قال ثم قال يعني سيف
الدين الأمدى وهذه اللفاظ اللام والباء وإن ومن وكى واخواتها حقيقة في التعليل مجازاً
في غيره هذا نقل القرافي عنه وكأنه بالمعنى فان هذه ليست عبارة الاحكام لكنها حاصلها (قلت)
ما ادعاه من أنها مجاز في غير التعليل ممنوع منعاً واضحاً وكلام النحاة وغيرهم صريح أو كالصريح
في خلافه ولو سلم لم يضرنا لأنه سوى بين أن أي المكسورة الهمزة المشددة النون وهي من جملة
المزيد المقصول عنه وغيره فيما ذكره (فان قلت) بقي احتمال آخر وهو أن ما عدا المزيد حقيقة في
التعليل مجازاً في غيره والمزيد بالعكس وحيث نذيت الاعتراض (قلت) هذه مجرد دعوى لأدليل
عليها بل الدليل ظاهر في خلافها كما علم بما قرناه فلا تنفك اليها الأسماء والاعتراض لا يصح
بمجرد الاحتمال كما هو معلوم من كلام الأئمة (فان قلت) صرح القرافي في شرح المحصول بهذه
الدعوى بالنسبة للام المزيد لكن على وجه الاحتمال حيث قال فائدة قال النحاة اللام
هذه لها سبعة معانٍ وعدها ثم قال فان كان إطلاقها بطر بق الاشتراك على هذه المعاني فلا دلالة
فصلاً عن الصراحة أي التي ادعاه الامام في المحصول لأن المشتراك مجمل وإن كانت حقيقة
في التعليل مجازاً في غيره بالقرائن استقامت الصراحة اهـ (قلت) هذا لا يضرنا لأنه مجرد احتمال
خال عن الدليل مع أن كلامنا بالنسبة للجميع من كل من المزيد والمزيد عليه لأن ذلك كاف
في اندفاع هذا الاعتراض كما هو ظاهر فلو فرض ثبوت هذا الاحتمال في اللام لم يكن منافيّاً
لذلك كما لا يخفى نعم قد يتطرق في قول الشارح لأنه لم يذكره الاصوليون بأن من جملة المقصول أن
وقد ذكرها الأمدى كما تقدم وكذا الامام في المحصول فقال وأما الذي لا يكون قاطعاً أي دالاً
على العلية دلالة قطعية فتلاثة اللام وإن والباء ثم مثل أن بقوله عليه الصلاة والسلام أنها
من الطوائف بل قضية عبارة التبريزي كما نقلها الاصفهاني في شرح المحصول أن جميع
الاصوليين أو أكثرهم ذكرها أعني أن فانه قال وأما ان المكسورة المشددة فقد عدوها من
هذا القسم لقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوائف عليكم والحق انها الحقيقي الفعل ولا حظ

واحتمال ان لغیر التعلیل كان تكون لمجرد ٨٠ التاكيد كما تكون اذ وما مضى غير التعليل كما تقدم في مجت الحروف

(الثالث) من مسائل العلة
 (الايضا) وهو اقتران الوصف
 الملقوظ قبل أو المستنبط
 بحكم (ولو كان) الحكم
 (مستنبطاً) كما يكون
 ملقوظاً (ولو يكن للتعليل
 هو) أي الوصف (أو نظيره
 لنظير الحكم) حيث يشار
 بالوصف والحكم إلى
 نظيره مما أي لو لم يكن ذلك
 من حيث اقترانه بالحكم
 لتعليل الحكم به (كان) ذلك
 الاقتران (بمعنى) من
 الشارع لا ياتي بفصاحته
 واتمائه باللفاظ في مواضعها
 (تكملة) أي الشارع
 (بعد سماع وصف) كما في
 حديث الاعرابي واقعت
 أهلي في نهار رمضان فقال
 أعنت رقبة الخرواه ابن
 ماجه وأصله في الصحيحين
 فأمره بالاعتاق عنه ذكر
 الواقع يدل على أنه علة له
 والاختلاف السؤال عن الجواب
 وذلك بعد فقد ذكر
 السؤال في الجواب
 فكانه قال واقعت
 فاعتق (وكذا) كرم في
 الحكم وصفاً لو لم يكن علة
 له (لم يفتد كرم) كقوله صلى
 الله عليه وسلم لا يحكم أحد
 بين اثنين وهو غضبان رواه
 الشيخان فتعبد به المنع
 من الحكم بجالة الغضب
 المشوش للذكر يدل على أنه علة له والاختلاف ذكره عن الفائدة وذلك بعد

أهافي التعليل والتعليل في الحديث مفهوم من سياق الكلام اه لكن استبعد القرأني
 في شرح المحصول قوله انه ليس له احفظ في التعليل فانظر قوله عدوها في هذا القسم فان قسمته
 ما ذكرناه لان ضمير الجمع ظاهر فيه اللهم الا أن يزيد بالاصولين مة مقدمهم ويريد التبريزي بقوله
 عدوها أن المتأخرين أو جماعة منهم عدوها في هذا القسم فليست عمل (قوله أي لو لم يكن ذلك من
 حيث اقترانه بالحكم الخ) قال شيخنا العلامة ثم هذا التفسير لا يخلو عن قساد وذلك أن قوله لو لم
 يكن ذلك ان كان معناه لو لم يكن الوصف الملقوظ أو نظيره من حيث اقترانه بالحكم أو نظيره
 لتعليل الحكم أو نظيره كان مؤثراً للمعنى ما قبله لكن فيه اثبات الاقتران للوصف النظير بالحكم
 النظر وذلك بعد بانه اللفظ والمعنى وان كان معناه لو لم يكن الوصف الملقوظ من حيث اقترانه
 بالحكم لتعليل الحكم كان فيه اختلال ببعض معنى ما قبله فكان عليه أن يكمله بقوله أو لتعليل
 نظيره بنظيره والمتبادر من كلام الشارح هو الاول الخ اه (وأقول) نختار الشق الاول قوله بآياه
 اللفظ والمعنى قلنا ان أردت انهما بآياه مطلقاً فطلان ذلك ظاهر وان أردت انهما بآياه
 الاعلى وجه المسامحة والتجوز فلهذا لا يوجب فساداً بوجهه اذا المسامحات في كلامهم
 أكثر من أن تحصى شائعة ذائعة لم يقع من عاقل انكارها فقل هذه المناقشة السهلة وما تضمنته
 من زعم الفساد لا ينبغي ان يصدر الا عن ذهل عن اجماع العقلاء من المصنفين وغيرهم على
 ارتكاب المسامحات وانها شائعة لافساد فيها بوجه بل قد كثرت في كلام الانبياء والمرسلين كما
 هو في نهاية الوضوح للمتبعين فان قلت فاسباب اثارها هنا قلت الاختصار والاشارة الى
 منشا الدلالة على علية نظير الوصف لنظير الحكم وهي الاقتران الحكمي بينهما الذي دل عليه
 الاقتران الحقيقي بين الوصف والحكم اذ في ذكرهما اشارة الى نظيريهما فمأخذ كوران حكما
 مقترنان كذلك وظن ان هذا من دقائقه التي خفيت على الشيخ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال
 مانصه قوله لو لم يكن ذلك ظاهر عبارته ان الاشارة راجعة الى الوصف الملقوظ ونظيره وفيه ان
 الوصف النظير مقترن بالحكم النظير ولا محذور في ذلك وحينئذ يقول المتن وهو اقتران الوصف
 الملقوظ أي أو نظيره ويصح أن تكون الاشارة الى الوصف الملقوظ خاصة لكن يكون حينئذ
 قاصراً عن الوفا بكل ما في المتن اذ حقه حينئذ أن يزيد أو لتعليل نظير الحكم بنظير ذلك الوصف
 اه (قوله والاختلاف السؤال) قال شيخنا العلامة هذه اللام تقع في جواب ان الشرطية في
 كلام المصنفين كبراهه واثبتوها انها في جواب لو اه (قوله والا
 لخلاف ذكره عن الفائدة) قال شيخنا العلامة عليه منع ظاهر لا مكان أن يكون ذكره لافادة محمل
 الحكم والعلة غير تشويش الفكر كما تر اه (وأقول) كان هذا المنع معني على أن الشارح
 أراد اثبات علية الغضب وهو ممنوع بطوارته أراد اثبات علية التشويش ولهذا وصف
 الغضب بالمشوش اشارة الى أنه العلة فتقوله يدل على أنه علة له أي من حيث تشويشه وباعتباره
 فالغضب محمل الحكم والتشويش المشار به اليه هو العلة وهو بالحقيقة الوصف المذكور
 في الحكم ومما يدل على ذلك قطعاً ما تقدم من نقله الاجماع على أن العلة هي تشويش الفكر
 وتقدم ان الامام حكم بخط القول بانها الغضب ويجوز أن يكون قوله في الحديث وهو
 غضبان من قبيل الكناية وأن المراد لزم المعنى وهو التشويش سواء استعمل اللفظ في نفس

هذا اللازم أوفى معناه لئلا يتقل منه لهذا اللازم على المعنيين المقررين للثبوت ويمكن جعل كلام
الشارح على ذلك أيضا ولا ينافيه وصف الغضب بالمشوش لانه إشارة الى بيان اللازم المراد
لشعر بانه المراد فليتنامل وهنا وجه آخر من الجواب وهو ان امكان كون ذكره لافادة
محل الحكم لا ينافي المطلوب لان كونه محل الحكم لا ينافي التعديل به وحينئذ نقول هو
مع كونه محل الحكم اما ان يكون معتبرا في الحكم باعتبار خصوصه بان تكون العلة
خصوصا كونه غضبا مشوشا وباعتبار عمومته بان تكون العلة كل مشوش غضبا كان
أو غيره ولا يكون معتبرا فيه لا باعتبار الخصوص ولا باعتبار العموم فان كان الاول
حاصل المطلوب الثبوت العلية خصوصا او عموما وان كان الثاني لازم خلو هذا الوصف عن
القائده ولزم عدم كونه محل الحكم اذ ما لم يعتبر بخصوصه ولا عمومته في الحكم تتعاضد
أجنيته من الحكم فلا يكون علامة أصلا فتأمل والله أعلم بقوله تقييده المتع من الحكم
بجسالة الغضب المشوش للفتك الخ معناه ان تقييده بجسالة الغضب المشوش من حيث انه
مشوش يدل على انه من هذه الجنية علة له وحاصله ان تقييده بالمشوش الذي دل عليه
الغضب وتضمنه يدل على انه علة له وهذا كلام ظاهر صحيح لا غير عليه فتأمل (قوله
تفريقه بين هذين الحكمين بين اثنين الصفتين لولم يكن له عليه كل منهما لكان بعيدا) قال
شيخنا العلامة ثم لا يخفى ان كلامنا ليس علة ما ذكر بل العلة القاتلة انتهى (وأقول)
اعلم ان الذي تقرر في مذهب الامام الشافعي الذي هو مذهب الماتن والشارح ان الاستحقاق
مطلقا غير منوط بخصوص القاتل بل هو منوط باحد الامرين اما بالقتال وان لم يحضر
فيته واما بالحضور فيته وان لم يقتل وان القارس يستحق ثلاثة أسهم سهمين لاجل فرسه
وسهما لاجل نفسه وانه لا يخفى على متأمل ان المفهوم من الحديث يقتضي هذا المسلك ان
علة استحقاق السهمين وصف القرسية وعلة استحقاق السهم وصف الرجلية وان ذلك
باعتبار استحقاق خصوص السهمين أو خصوص السهم بعد ثبوت أصل الاستحقاق الذي
عنه احدا الامرين كما تقدم للدلالة الاخرى الدالة على ذلك وبظهر لك من ذلك ان القتال
أو الحضور فيته علة الاستحقاق في الجملة وان وصف القرسية والرجلية علة استحقاق
خصوص السهمين او خصوص السهم وان المجموع علة المجموع وان غرض الشارح بيان
علة استحقاق الخصوص من غير تعرض لبيان علة الاستحقاق في الجملة لعدم دلالة الحديث
عليها واتكالا على ما تقرر في محله واذا علمت ذلك انضج لك بطلان هذا الاعتراض وذلك
لانه ان أراد بقوله ان كلامنا ليس علة ما ذكر ان كلامنا ليس علة استحقاق الخصوص
فهو باطل لما تقرر رأيه وانه ليس علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه وان أراد بقوله ان
العلة هي القتال ان القتال علة استحقاق الخصوص فهو باطل اذ لو كان كذلك لاستحق غير
القارس ما يستحقه القارس وهو باطل قطعاً على ان خصوص القتال غير معتبر بل مجرد الحضور
في القتال من غير قتال كاف في الاستحقاق كما تقرر فيكون حصر العلة في القتال باطلا أيضا
وان أراد ان القتال علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه مع بطلان علة الاستحقاق
في القتال حيث قد كفاية مجرد الحضور في القتال كما تقرر لا يقال ما ذكره الشيخ نظريه

(وتفريقه بين حكمين
بصفة مع ذكرهما أو ذكر
أحدهما) فقط مثال الاول
حديث الصحيحين انه صلى
الله عليه وسلم جعل للفرس
سهمين وللرجل أي صاحبه
سهما فتفريقه بين هذين
الحكمين بين اثنين الصفتين
لولم يكن له عليه كل منهما
لكان بعيدا ومثال الثاني
حديث الترمذي القاتل
لا يرث أي بخلاف غيره
المعلوم ارثه فان فريقين
عدم الارث المذكورين
الارث المعلوم بصفة القتل
المذكورين عدم الارث لولم
يكن له عليه لكان بعيدا

(أو) تقريقه بين حكمين (بشرط أو غاية أو استثناء أو استدراك) مثال الشرط حديث مسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر ٨٢ بالتمر والملم بالملم مثلاً بمثل سواء بسواء يبدأ فإذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا

كيف شتم إذا كان يبدأ
فالتفريق بين منع البيع
في هذه الاشياء متفاضلا
وبين جواز هذا الاختلاف
الجنس لولم يمكن اعلية
الاختلاف للجواز لكان
بعيدا ومثال الغاية قوله
تعالى ولا تقربوهن حتى
يظهرن أى فإذا طهرن فلا
منع من قربانهن كما صرح به
في قوله عقبه فإذا طهرن
فأتوهن فتقريقه بين المنع
من قربانهن في الحيض وبين
جوازه في الطهر لولم يكن
اعلية الطهر للجواز لكان
بعيدا ومثال الاستثناء
قوله تعالى فمنصف ما فرضتم
الان يعفون أى الزوجات
عن ذلك النصف فلا شئ
لهن فتقريقه بين ثبوت
النصف لهن وبين انتفاءه
عند عفوهن عنه لولم يكن
اعلية العفو لانتفاء لكان
بعيدا ومثال الاستدراك
قوله تعالى لا يؤخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن
يؤخذكم بما عقدتم الايمان
فتقريقه بين عدم المواخذة
بالايمان وبين المواخذة بها
عند تعقدها لولم يكن اعلية
التعقيد لاهواخذة لكان
بعيدا (وكترييب الحكم
على الوصف) فحوا كرم
العلماء فترييب الاكرام على

لغير مذهب الشافعي رضى الله عنه لا نأقول لا يخفى فساد هذا الاعتراض بعد ثبوت ذلك أيضا
انحصاره الاعتراض على ما ذكره الشارح موافقا لمذهبه ومذهب المالكن مذهب آخر وذلك
خطأ قطعاً (قوله أو بشرط أو غاية الى آخره) قال شيخنا الشهاب جعل هذه أمثلة للايحاء
بفعله أن المراد بالوصف في تعريفه ما يشمل المذكورات وأما النصفة في قوله وكتقريقه بين
حكمين الى آخره فكانه أراد به الفظام مقيدا لاخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا استدراك
انتهى (قوله فالتفريق بين منع البيع) أى المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم مثلاً بمثل
(قوله متفاضلا) قال شيخنا الشهاب هو حال من البيع بمعنى المبيع مع نوع تجوز ولو قال
متفاضلا ليكون حالاً من الاشياء لكان أجلى انتهى (أقول) ويجوز أن لا يؤخذ البيع على معنى
المبيع بناء على أن وصفه بالتفاضل من قبيل وصف الشئ بحال متعلقة (قوله أى فإذا طهرن)
قال شيخنا العلامة بيان لا اعتبار المفهوم وان التصريح به لا يضر في ثبوتها لكن تقدير الشرط
يخرجه عن الغاية الى التفريق بالشرط انتهى وقال شيخنا الشهاب هلا كان التفريق مستقدا
الى الشرط المذكور أى بقوله فإذا طهرن الى آخره (وأقول) أما الاول فن المجائب لا منشأه
الا الاشتباه فانه لا يخفى أن التفريق بالغاية اغماها وباعتبار مفعولها اذى يجرد هاهنا مع قطع
النظر عن مفهومها الا يحصل بها تفريق وتقدير الشارح الشرط اغماها وبيان مفهومها الذى
به يحصل التفريق وهذا لا يخرج عن الغاية وانما يخرج عنها لو كان المقصود به بيان نفس
الغاية وليس كذلك فاحسن التأمل فان ذلك لا يخلو عن دقة ومن ثم خفي على الشيخ لعدم اتمام
التأمل وأما الشائى فجوابه انه يجوز الامتناد الى كل من الامرين وليس في الكلام ما يمنع
الثانى لكن سلكوا الاول لاجل التسهيل للفرقة بالغاية فتأمل (قوله وكنعنه عما قد يفوت
المطلوب) قال شيخنا الشهاب ان كان هذا مندوجاً تحت ضابط الايحاء وهو اقتران الحكم
بوصف الى آخره كما ترقده يقال قوله وكترييب الحكم على الوصف بغنى عنه انتهى (وأقول) هو
متدرج تحتها كما هو صريح صنيع المتن لان المراد بالوصف المانقوظ في ذلك الضابط مقابل
الوصف المستقطب فيشمل المقدور كما هنا ولا يغنى عنه قوله وكترييب الحكم على الوصف اذ ليس
فيه ترتيب الحكم الذى هو المنع من البيع وقت التمسك على الوصف الذى هو كون البيع
حقيقاً من مظنة التقويت اذ لم يربط به ولو تقديرنا (قوله الذى قد يفوتها) حقيقة البيع وقوله
لولم يكن أى المنع وقوله لكان أى المنع بعيداً هذا هو المفهوم من هذه العبارة ولا يشافيه ان
المطابق لما قد قدم في الضابط ان يقال لولم يكن مظنة التقويت وان يكون المراد لكان أى
الاقتران بعيداً لان هذا يؤيد الى ذلك ويتضمنه (قوله وان كان في بعضها تقدير) أى لانه
لا يتأني ان يكون الحكم والوصف ملقوظين لان المراد بالمقوظ خلاف المستنبط فيشمل المقدور
لا المنطوق به بالفعل (قوله لجواز كون الوصف أعم) قال شيخنا العلامة وواقفه شيخنا
الشهاب الصواب ان يقول كون الحكم أعم أى من الوصف لان الحكم لازم للعلة واللازم
انما يلزم ملزومه اذا كان اللازم مساوياً له أو اخص لا أعم قال العضد الى آخره (وأقول) هذا
التصويب ممنوع بل هو غلط واقعه فيه عدم فهم مراد الشارح والاعتراض بمجرد مخالفة ما قاله
لما في الامس من غير تأمل لهم ما حق التامل وذلك لان مراد الشارح انه يجوز ان يكون الوصف

مخو قوله نعم الى فاسعمر الى ذكر الله وذروا البيع فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذي قد يفوت ولو لم يكن لمصلحة تفويتها
اكتان بعد هذا وهذه أمثلة لما اتفق على انه اعياء وهو ان يكون الوصف والحكم ٨٣ موقوفين وان كان في بعضها تقدير

وعكس هذا القسم ليس
بإعياء قطعاً وفي الوصف
المفوض والحكم المستنبط
وعكسه وفيه أكثر العال
خلاف مختلف الترجيح كما
افادته عبارة المصنف قبل
انه ما اعياء تنزيلاً للمستنبط
منزلة المفوض فيه دما
عند التعارض على المستنبط
بلا اعياء وقيل بلسا اعياء
والاصح ان الاول اعياء
لاستلزام الوصف للحكم
بخلاف الثاني لجواز كون
الوصف أعم مثقال الاول
قوله نعم الى راحل الله البيع
ففيه مستلزم لصحة والثاني
كتمثيل الربويات بالطمع
أو غيره ومثال النظر
حديث الصحبة ان امرأة
قالت يا رسول الله ان أمي
ماتت وعليها صوم نذر
أفأصوم عنها فقال أرايت
لو كان على أمك دين
فقضيته أكان يؤدي ذلك
عنها قالت نعم قال فصومي
عن أمك أي فانه يؤدي عنها
سألته عن دين الله على
الميت وجواز قضاء عنه
فذكر لها دين الآدمي عليه
وقررها على جواز قضاءه
عنه وهم انظروا ان فلولم يكن
جواز القضاء فيه ما العلة
الدين له لو كان بعيدا
(ولا يشترط) في الأعياء
مستنبط بناء على انها بمعنى البيع

المستنبط اعم من الحكم بناء على كونه أعم من الوصف في الواقع بناء على خطأ المستنبط
في استنباطه لذلك الوصف الذي استنبطه فالمراد بالوصف في كلامه الوصف الذي انبثه
الاستنباط لا الوصف في الواقع بخلاف الوصف في قوله لا يستلزم الوصف للحكم فاصل
الكلام انه يجوز ان لا يكون الوصف المستنبط هو الوصف الذي هو العلة في الواقع بل أعم
منه فيكون أعم من الحكم فلا يستلزم الحكم لان الأعم لا يستلزم الاخص فلا يتحقق الاقتران
وهذا معنى صحيح لا تردد في صحته ويجوز مخالفة طريقة العضد في الاستدلال لا يسع عافلا
منها والارم فساد كل ما خالف ما في العضد ولا يقول ذلك عاقل (فان قلت) سلمنا صحة هذا
الكلام لكنه لا حاجة اليه اذ كان يكفي ان يقول لجواز كون الحكم أعم أي من الوصف
الذي هو العلة في الواقع فلا يتحقق الاقتران قبل اذ ذكر الحكم دون الوصف لعدم استلزام
الحكم للوصف اذ الأعم لا يستلزم الاخص فلم اخبر ما ذكره على هذا قلت للمناسبة ضابط
الاقتران السابق حيث استدل الاقتران فيه الى الوصف فالمناسب له استناد اتفاقه اليه أيضا
فكانه قال والاصح ان الاول اعياء لا اقتران الوصف فيه بالحكم لاستلزام الوصف للحكم فيتحقق
الاقتران بخلاف الثاني لعدم تحقق اقتران الوصف فيه بالحكم لجواز كون الوصف أعم
فلا يستلزم الحكم حتى يتحقق الاقتران فليستأمل (قوله ولا يشترط مناسبة الموصى اليه) قال
شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قديقال هذا معارض بما سبق في شروط العلة من انه
يشترط في الاقتران اشغالها على حكمة تبعث المكلف على الامتناع وتصلح شاهد الاطاعة
الحكم الى آخره زاد شيخنا الشهاب وأيضاً فقد ساف قريبان الوصف يستلزم الحكم فكيف
يستلزم مع عدم المناسبة انتهى (وأقول) قد حذرنا هذا ان الذي تحصل من مجموع كلام المصنف
ان الشرط هو اشغالها على الحكمة المذكورة ولو احتمالا أو مظنة وقال الشارح في قول
المصنف هناك ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته مانصه ويفهم من ذلك انه لا يتخلو عن
حكمة لكن في الجملة لقوله فان قطع بانتهائهم في صورة الى آخره وحينئذ فيجمع بين ذلك وما هنا
بان المراد بما هنا انه لا يشترط مناسبة بحسب الظاهر فلا ينافي ما تقدم ثم رأيت شيخ الاسلام قال
في قوله ولا يشترط الى آخره الخلاف فيه بالنظر الى الظاهر والاقتناء نسبة معتبرة في نفس الامر
قطعاً بالاتفاق على امتناع خلو الاحكام من الحكمة اما تفضلاً أو وجوباً على الخلاف الكلامي
فيه عليه الزركشي وغيره انتهى فليستأمل ما افاده كلامه من استلزام امتناع خلو الاحكام من
الحكمة اكون العلة مناسبة للحكم ثم رأيت في العضد ما يخالف هذا الجمع الذي ابدىناه وما قاله
شيخ الاسلام عن الزركشي فانه قال قد اختلف في مناسبة الوصف الموصى اليه في كون علل
الأعياء صحيحة على مذاهب وذكراها ثم قال وهذا انما يصح لو اراد بالمناسبة ظهورها واما نفس
المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ولا تجب في الامارة المجردة انتهى فقول ولا تجب في الامارة
المجردة ظاهر في ان المناسبة في نفس الامر غير لازمة في الامارة المجردة وهذا ينافي ذلك الجمع
الان يخالفه المصنف ومن وافقه في ذلك فيشترطون المناسبة بحسب الواقع وان كانت بمعنى
الامارة ويكون ما قالوه مبني على انما بمعنى الباعث فليستأمل (قوله والاصل عدم مساوها)
قال شيخنا الشهاب هذا من جملة المقول والظاهر ان الواجب انما انتهى (وأقول) هو حسن

(مناسبة الوصف الموصى اليه) للحكم (عند الاكثر) بناء على ان العلة بمعنى المعرف وقيل يشترط بناء على انما بمعنى الباعث

(الرابع من مسائل العلة) السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة (في الاصل) المقيس عليه (والابطال ما لا يصلح) منها
 للعلمية (فبعض الباقي) لها مكان ٨٤ يحصر اوصاف البر في قياس الذرة مشاعليه في الطعم وغيره ويطل ما عدا

ولكن ظاهر كلام الشارح خلافه حيث علل بالعدالة بعد ذكر المعطوف مع ان التعليل
 به انما يناسب المعطوف عليه ثم رأيت شيخ الاسلام سبق شيخنا الى ما ذكره وأطال فيه (قوله
 لعدالة) قضيته ان غير العدل لا يكتفى قوله ما ذكره لانه انما لا يقبل قوله شرعا
 وقد يطرأ ذلك انهم قبلوا اخبار غير العدل عن فعل نفسه في مسائل والبحث عن فعل نفسه
 وقد يجاب بانه لو سلم ان البحث من فعل النفس الذي يقبل الاخبار عنه فعدم الوجود الخبر عنه
 أيضا ليس منها وهل المراد عدل الرواية أو الشهادة فيه نظروا هل الوجه الاول بل ينبغي القطع
 به لان هذا اخبار محض (قوله لوجوب العمل بالظن) أقول لقائل ان يقول ان وجوب
 العمل بالظن انما هو في حق الظان ومقلديه دون غيره كما سيأتي في توجيه الرابع فكيف يكون
 حجة على المناظر وهو من حيث المناظرة لا يلزمه تقليد ذلك الظان ويجاب بان هذا ليس من باب
 التقليد بل هو من قبيل إقامة الدليل على الغير وان لم يقبل الاجمرد الظن لوجوب العمل بالدليل
 الظني فيتوجه عليه ما لم يدفعه بطريقه (قوله ولكن يرجع سبره موافقة التعدية) عبارة
 السعد في الحواشي ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سبره على الحاصل من سبر
 المعارض وسبغى وجوه الترجيح في بابه وعما لم يذكره ترجيح وصف المستدل بكونه موافقا
 لتعدية الحكم او كون وصف المعارض موافقا لعدم التعدية لان التعدية أولى لعموم حكمها
 وكثرة فائدها وسبغى في باب الترجيح ترجيح الاكثر تعديا على الاقل انتهى (قوله الخامس
 المناسبة والاختلاف) أقول لا يخفى ان هذا الصنيع صريح في ان المسالك نفس المناسبة
 لا استخراجها وهذا وجه جديد لان المسالك دليل العلية وشان الدليل كما هو على ان يكون ثابتا
 في نفسه مع قطع النظر عن نظر المستدل في نفسه سابق الوجود عليه ولهذا استشكل تعريف
 القياس بالالحاق كما تقدم بسطه ونفس المناسبة كذلك بخلاف الاستخراج المتوقف على نظر
 المستدل المتأخر الوجود اليه بل المناسب له الاستدلال لان حاصله طلب الدليل على العلية وهو
 المناسبة واصل هذا هو وجهه آمن وجهه الاقعية في قول الشارح الا في ما صنفه المصنف اقدم
 لا يقال جعل نفس الاستخراج هو المسالك قد ارتكب المصنف نظيره في السبر والتقسيم لانه
 فسر بالحصر والابطال المتقدمين وهذا فعلا للمجهول كما ان الاستخراج فعل له فكونه فعلا
 لا يمنع من كونه دليلا لاننا نقول هذا لا يرد علينا لاننا لم ندع البطلان بل مجرد الاقعية وهي
 حاصله كما بين قلنا بل وبهم هذا بسط ما زعمه شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب كما سيأتي من ان
 ما صنفه ابن الحاجب اقدم لان المناسبة بالمعنى اللغوي ليست من المسالك الاصطلاحية بل هو
 زعم لا وجه له ولست شعري أى مانع من كونها منها مع دلالتها على العلية وكونها على ما هو شأن
 الدليل كما تقرر ويجوز كونها بالمعنى اللغوي لا ينافي ذلك على أن المعنى اللغوي مطلق الموافقة
 والملاءمة والمراد ههنا موافقة وملاءمة مخصوصة وهي موافقة وملاءمة الوصف للحكم فهي فرد
 من افراد المعنى اللغوي نقل السعد ذلك الاسم وخص به اصطلاحا كما في غيره من المذتولات
 الاصطلاحية ثم رأيت عبارة شيخ الاسلام مصرحة بذلك حيث قال مانصه وهو رأى المعنى
 الاصطلاحى ملازمة الوصف المعين للحكم انتهى فتأمل ذلك اعلم انهم ما في هذا الزعم عكسا
 الصواب من غير سند صحيح (فان قلت) كون المسالك نفس المناسبة يتنافيه قول الشارح وباعتبار

الطعم بطريقه فتعين الطعم
 للعلمية والسبر لغة الاختيار
 فالتمهية بجموع الاسمين
 واضحة وقد يقتصر على
 السبر (ويشك في قول
 المستدل) في المناظرة في
 حصر الاوصاف التي
 يذكرها (بجنت فلم اجسد)
 غيرها (والاصل عدم
 ما سواها) اعد الله مع
 اهلية النظر فيندفع عنه
 بذلك منع الحصر (والجهد)
 أى الناظر لنفسه (يرجع)
 في حصر الاوصاف (الى
 ظنه) فيأخذ به ولا يكابر
 نفسه (فان كان الحصر
 والابطال) أى كل منهما
 (قطعا فقطعي) أى فهذا
 المسالك قطعي (والا) بان كان
 كل منهما ظنيا او احدهما
 قطعيا والاخر ظنيا (فقطعي
 وهو أى الظني) حجة للمناظر
 لنفسه (والمناظر) غيره
 (عند الاكثر) لوجوب
 العمل بالظن وقيل ليس
 بحجة مطلقا لجواز بطلان
 الباقي (وثانها) حجة لهما
 (ان اجمع على تعليل ذلك
 الحكم) في الاصل وعليه
 امام الحرمين (حذر ان
 اداه بطلان الباقي الى خطأ
 الجهميين (ورابعها) حجة
 للمناظر لنفسه (دون
 المناظر) غيره لان ظنه

(لم يكلف بيان صلاحية التعليل) لان بطلان الحصر يبداه كاف في الاعتراض فعلى المستدل دفعه بابطال التعليل به (ولا ينقطع المستدل) بآيدانه (حتى يهجز عن ابطاله) فان غاية ابدائه منع مقدمه من الدليل والمستدل ٨٥ لا ينقطع بالمتع ولكن يلزمه دفعه

ليتم دأيله فيلزمه ابطال الوصف المبسدى عن ان يكون علة فان يهجز عن ابطاله انقطع (وقد يتفق ان) أى المتناظران (على ابطال ماعد او صفين) من اوصاف الاصل ويختلفان في أيهما العلة (فيمكن في المستدل التردد بينهما) من غير احتياج الى ضم ماعداهما اليهما في التردد لا تفاههما على ابطاله فيقول العلة اما هذا أو ذلك لا جازان يكون ذلك لكذا فمعين ان يكون هذا (ومن طرق الابطال) لعلة الوصف (بيان ان الوصف طرد) أى من جنس ماعلم من الشارع الفأوه (ولو في ذلك الحكم) كما يكون في جميع الاحكام (كأن كورة والافوة في العتق) لانهم عالم يعتبر فيه فلا يعطل به ما شئ من أحكامه وان اعتبر في الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح والطرد في جميع الاحكام كالطول والقصر فانما لم يعتبر في القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا غيرها فلا يعطل به ما حكم أصلا (ومنها) أى من طرق الابطال (ان لا تظهر مناسبة الوصف (المحذوف) عن

المناسبة في هذا أى المسلك يتفصل أى هذا المسلك عن الترتيب من الأعياء وقوله ثم السلامة عن القوادح الى قوله والافضل مسلك لا يتم بدونها دلالاته ما على ان المسلك هو تخريج المناط اذا المناسبة والسلامة عن القوادح انما اعتبر في تعريف تخريج المناط دون نفس المناسبة قلت لان سلم المنافسة لانه يصح اطلاق المسلك على كل منه ما وذلك لان المراد بالمسلك ما يثبت العلية ويصح نسبة الاشياء لكل منه ما لان المناسبة دليل والتخريج اقامة للدليل وكل من الدليل واقامة يصح ان ينسب اليه ثبوت المطلوب اذا الدليل يثبت المطلوب بواسطة النظر واقامة الدليل الذى هو النظر فيه يثبت المطلوب فهما كالشئ الواحد فيصع اطلاق المسلك على كل منهما وجعل هذه زيادة فائدة اقادها كلام المصنف وأيضاً فيجوز ان يريد به جعل المناسبة مسلكاً كونها كذلك باعتبار استخراجهما ويكون قوله ويسمى استخراجهما الى آخره اشارة الى اعتبار استخراجهما في كونهما مسلكاً فيقول الامر الى ان المسلك الاستخراج ومع ذلك فالاعتدالية الاتية بحالها ولم يلزم اطلاق الاستخراج والتعيين على نفس المناسبة كما هو ظاهر على أن التنازل لان سلم الدلالة في واحد من القوانين المذكورين اما في الاول فلان ذلك مبنى على ان المعنى وباعتبار المناسبة في هذا المسلك يتفصل هذا المسلك والاشارة الى تخريج المناط فقد جعله هو المسلك وهو ممنوع بل يجوز ان المعنى في هذا أى تخريج المناط بدون اعتبار كونه مسلكاً ولو سلم ان المعنى في هذا المسلك كانت الاشارة الى المناسبة لان محلها الذى هو الوصف المناسب لما يتعلق به الحكم اخرج الى الفرق بين ذلك وقسم الترتيب من الأعياء واما في الثاني فلانه مبنى على ان قوله والافضل مسلك لا يتم بدونها يقتضى ان المسمى في قوله ~~كانها~~ قيد في التسمية الى آخره الذى هو تخريج المناط هو المسلك وهو ممنوع بل المسمى الذى هو تخريج المناط وان لم يكن هو المسلك بشكل تخصيصه باعتباره ذلك فيه مع توقف جميع المسالك عليه لتعلقه بهذا المسلك وكونه تبييناً له فاعتبار ذلك فيه اعتباراً له في نفس المسلك فاحتاج الى الجواب عن ذلك بما ذكره وبهذا كله يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب في قوله ويسمى استخراجهما الى آخره مانصه هذه العبارة تقتضى ان المناسبة السابقة المستخرجة هي بالمعنى اللغوي وذلك ينافي كونها من مسالك العلة اذ الذى من المسالك هي المناسبة بمعنى تعيين العلة بايداء مناسبة بين المعين والحكم الى آخره ومن هنا تعلم ان ما سلكه ابن الحاجب من تعريف المناسبة بالتعيين المذكور اقل غاية الامر ان المناسبة في كلامه المعرفة اريد به ما معنى اصطلاحاً وهو التعيين المذكور انتهى وفي قوله يتفصل ما نصه أى هذا المسلك انتهى وفي قوله والافضل مسلك الى آخره مانصه اقتضت هذه العبارة ان استخراج المناسبة المسمى بتعيين المناط هو المسلك وهو بخلاف ما تقدم صدر البحث من قولها الختام من مسالك العلة المناسبة والاخلال انتهى فتأمل (قوله لانه ايداء ما ينطبق به الحكم) قال شيخنا العلامة أى لان استخراج المناسبة ايداء ما ينطبق به الحكم وقسمه شئ لان ايداء ما ينطبق به الحكم هو ايداء المناسب المتحقق به استخراج المناسبة كما افاده قوله بان يستخرج انتهى (وأقول) في جواب هذا الشئ اما أولاً فهو انه مبنى على ضبط لفظ ايداء بالفظ المصدر وهو غير لازم بل يجوز ضبطه بلفظ الفعل الماضى المستند الى ضمير الاستخراج على الاسناد الجازى الى لان استخراج المناسبة أبدى أى أظهر

الاعتبار بالحكم بعد البحث عنها لا تفاه مثبت العلية بخلافه في الأعياء (ويكنى) في عدم ظهور مناسبة

(قول المستدل بجنت فلم أجد) فيه (موضع مناسبة) أي ما يقع في الوهم أي الذهن مناسبة أحد التمه مع أهلية النظر (فان ادعى
المعترض ان) الوصف (المستبقى كذلك) ٨٦ أي لم تظهر مناسبة (فليس للمستدل بيان مناسبة لأنه انتقال) من طريق

السبيل الى طريق المناسبة
والانتقال يؤدي الى الانتشار
المحذور (ولكن يرجع سببه)
على سبب المعترض الثاني
لعلمية المستبقى كغيره
(بموافقة التعدينية) حيث
يكون المستبقى متعديا فان
تعدي الحكم محله افيد من
قصوره عليه (الخامس)
من مسائل العلة المناسبة
والاخالة سميت مناسبة
الوصف بالاخالة لان بها
يخال أي يظن ان الوصف
عله (ويسمى استخراجها)
بان يستخرج الوصف
المناسب (تخرج المناط)
لانه ابداء ما يربط به الحكم
(وهو) أي تخرج المناط
(تعيين العلة بأداء مناسبة)
بين المعين والحكم (مع
اقتران بينهما) والسلامة
للمعين (عن القوادح) في
العلية (كالاسكار)
في حديث مسلم كل مسكر
حرام فهو لازالة العقل
المطلوب حفظه مناسب
للمرمة وقد اقترن به وسلم من
القوادح وباعتبار المناسبة
في هذا فنصل عن الترتيب
من الايجاء ثم السلامة عن
القوادح كما انها قيد
في التسمية بحسب الواقع
والافضل مسائل لا يتم بدونها
وهي والاقتران مزيدان على ابن الحاجب في الحد لكنه حذبه

ما يربط به الحكم لانه لما كان طريق حصوله وثقته اخراج المناسب كان متضمنا له ومستهلزما له
فكان مبدئيا ومظهرا له ولولم يكن كان قوله لانه ابداء على حذف المضاف كان يجعل التقدير لانه
ملزوم او ملزم ابداء ما يربط به الحكم او على المبالغة والمعنى لانه يتضمن ابداء لكنه لشدة اقتضائه
له كانه نفس الابداء وحذف المضاف وسلوك طريق المبالغة أمر معه ودشائع ذائع وارد في افصح
الفصح لا محذور فيه بوجه واماننا فيه وان ضمير لانه ليس للاستخراج كما هو مبني اعتراض
الشيخ بل يجوز ان يكون تخريج المناط غاية الامر انه يلزم حذف مقدمة من الدليل لظهورها
والمعنى لان تخريج المناط أي معناه ابداء ما يربط به الحكم وابداء ما يربط به الحكم لازم لذلك
الاستخراج فسمى ذلك الاستخراج تخريج المناط تسمية له باسم لازمه ثم رأيت كلام السكاك
ظاهر في هذا الثاني (قوله كالاسكار) قال شيخنا العلامة مثال للمعين لان تخريج المناط
(وأقول) هذا المثال في المتن والمعين ليس في المتن فالوجه انه مثال للعلة في قوله تعيين العلة
أول تعيين العلة مع حذف المضاف أي كتعيين الاسكار (قوله وباعتبار المناسبة في هذا
يفصل عن الترتيب من الايجاء) أقول لباحث ان يبحث فيه من وجهين الاول ان انفصال هذا
سواء كان المشار اليه المناسبة او التخريج عماد كمن تحقق بدون ذلك الاعتبار ضرورة تغايرهما
مفهوما وما صدقا كما لا يخفى بادنى تأمل والثاني ان قضية الانفصال بما ذكر ان يكون الترتيب
أعم وان يكون هذا قسما من ذلك وعلى هذا لا يظهر الانفصال واختلاف مسلكهما
كما لا يخفى الا ان يجب ان الاول بان اختلافهما مفهوما وما صدقا لا يمنع اشتراكهما في
ارتباط الحكم بالوصف في كل منهما فاحتج من هذه الجهة الى التمييز بينهما وعن الثاني بان
المراد الانفصال والتمييز في الجملة فليتامل (قوله كنهنا في التسمية) قال شيخنا العلامة
أي تسمية التعيين المذكور بتخرج المناط لا قيد ماهيته المسماة به انتهى (وأقول) في قوله
لا قيد ماهيته المسماة به نظر ظاهر لانه اذا اعتبر في التسمية اصطلاحا كان معتبرا في المسمى
اصطلاحا اذا لمعنى لاعتبار الشيء في الماهية الاصطلاحية لاعتباره فيما وضع له ذلك اللفظ
اصطلاحا والوجه ان يقول بده أي لا للاعتداد به فانه الاوفق بقول الشارح والافضل مسائل
الى آخره أي فلامعنى تخصيص هذا المسلك بذلك التقييد واعلم انه بهذا الترجيح الذي ذكره
الشارح يسقط قول السكاك ان شرط اعتبار سلامة عن القوادح ولا وجه لهذا الكلام
اذ جميع العمال كذلك مشروطة بالسلامة عن القوادح انتهى وذلك لانه بان بهذا الترجيح
وجه هذا الكلام (قوله والافضل مسائل لا يتم بدونها) قال شيخنا العلامة بهم منه ان
تخرج المناط مسائل وعند المصنف المسلك هو المناسبة لا تخريج المناط انتهى (وأقول) قد
تقدم ما يؤخذ منه جواب ذلك (قوله مزيدان على ابن الحاجب في الحد) قال شيخنا العلامة
لو قال مزيدان على حد ابن الحاجب كان اخصرا واظهرا انتهى (وأقول) يعارض الاخصارية
والاظهرية ان في مسائل الشارح والعدول عما قاله الشيخ سلوك طريق الاجمال والتفصيل
وهو أوقع في النفس والسلامة من عود الضمير للمضاف اليه لوعبر بما قاله الشيخ وقال لكنه
حذبه الى آخره وبقل التكرار لو قال لكن ابن الحاجب حذبه الى آخره (قوله لكنه حذبه

المناسبة الخ قال شيخنا العلامة عبارة المناسبة والاختال ويسمى تخريج المناط وهو تعيين
 العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره انتهى فقوله هنا حده المناسبة بمعنى على
 ان قول ابن الحاجب هو راجع الى المناسبة لا الى تخريج المناط انتهى (وأقول) عبارة ابن
 الحاجب الرابع المناسبة والاختال الى آخر ما نقله الشيخ ولا يخفى ان المقهور من مثل هذه
 العبارة رجوع الضمير الذي هو ضمير المصنف الى المقصود بالذات الذي هو الاول وان قول
 العضد في شرح هذا الكلام مانعه المسلك الرابع للعلية المناسبة ويسمى الاختال لانه بالنظر
 اليه يخال أنه علة أي بظن ويسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة
 في الاصل الى آخره لا يفهم منه الا ان المراد حاصل المسلك الرابع الذي هو المناسبة كما لا يخفى
 به لعاقل فإذ كره الشارح لا اعتبار عليه خلافا لما عرض به الشيخ من احتمال ان لا يكون
 ابن الحاجب قد حده المناسبة لاحتمال ان يكون ضميره هو راجعاً لتخريج المناط على انه
 لو فرض رجوعه له كان ذلك الحد حدها للمناسبة في المعنى لان قوله ويسمى تخريج المناط
 صريح في ان المناسبة وتخرج المناط بمعنى واحد فإذا كان حدهما كان حد الاخر
 قاتل (قوله وما صنعه المصنف اقدم) قال شيخنا العلامة يعني لان المناسبة والاختال هما
 معنيان قائمان بالوصف المناسب وهو الملائمة والموافقة فلا يتاسها التسمية بتخريج المناط ولا
 التعريف بتعيين العلة اذ التخريج والتعيين فعلان لا يستدل وقد يدفع ذلك بان المناسبة بالمعنى
 المذكور ليست من المسالك الاصطلاحية فلا يصح عدها منها والاصطلاحى هو التعيين
 المذكور فلا يصح في التسمية والتعريف بما ذكرنا انتهى وتبعه شيخنا الشهاب في ذلك وزاد فقال
 وقوله وما صنعه المصنف اقدم قد علمت انه اذا حلت المناسبة على المعنى الاصطلاحى كان
 مانعه ابن الحاجب أولى وجعلها عليه متعين اذ لا يصح جعلها من المسالك الا بزيادة ذلك
 والحاصل ان ابن الحاجب انما حدها المناسبة الاصطلاحية لا المناسبة المبداءة التي هي اللغوية
 وكان الشارح فهم ان الحدود هي اللغوية انتهى (وأقول) كل ذلك مندفع كما علم مما بيناه
 فيما سبق بما لا مزيد عليه وبيان ذلك ان المسلك هو الدليل على العلية والمناسبة بمعنى موافقة
 الوصف للحكم والملائمة له كذلك لانها تدل على علية للحكم وشان الدليل وحقه انصافه بكونه
 دليلاً وثبوت دلالة له في نفس الامر من غير اعتبار نظر المستدل فيه وقبل وجوده نظره فيه
 كما لا يخفى والمناسبة بهذا المعنى كذلك فيكونها هي المسلك ان لم يتعين او يترجح فلا اقل من ان
 يصح واعمر الله ان ذلك في غاية الظهور باذني تأمل فقوله انما لا يصح جعلها من المسالك باطل
 بلا شبهة بل جعلها من المسالك صحيح قطعاً ان لم يكن متعيناً أو أولى ولان المناسبة بين المعانى
 اللغوية والمعانى الاصطلاحية مرعية وهي على ما ذكره المصنف أم وأقوى اذ المعنى
 الاصطلاحى عليه الذى هو الملائمة المخصوصة فرد من افراد المعنى اللغوى وهو مطلق الملائمة
 فقد انتقل اسم الشئ الى فرد بخلاف المعنى الاصطلاحى على ما ذكره ابن الحاجب الذى هو
 التعيين المذكور ليس من افراد المعنى اللغوى وان كان متضمناً له ولان التصرف على ما ذكره
 المصنف بقدر الحاجة اذ المناسبة الخاصة تمكن في الاثبات فلا تقتصر في النقل اليها أهل
 بخلافه على ما ذكره ابن الحاجب فقيه زيادة على الحاجة على انما يناله يجوز ان يقول كلام

المناسبة ومعناها تخريج
 المناط وما صنعه المصنف
 اقدم (ويحقق الاستقلال)
 أى استقلال الوصف
 المناسب في العلية (بعدم
 ما سواه بالسبب)

المصنف الى جعل المسالك الاستخراج والتعيين واما قول شيخنا الشهاب وكان الشارح فهم
الى آخره فليس في محله بل لا حاجة به في مقصوده الى هذا الفهم واما وجه الابهية التي
أرادها فأتقدم بيانه في كلام شيخنا العلامة مع ما أجاب به عنه مما أشرنا الى جوابه (قوله
لا بقول المستدل بحيث فلم أجد غيره) قال شيخنا الشهاب قضيته كما ترى ان هذا القول المتني
قسم للسبر وانه كاف هنا عن السبر والذي مر في محبت السبر انه كاف في حصر الاوصاف التي
يذكرها المستدل لامطاعة اتمامه انتهى (وأقول) اما ان قضيته ان هذا القول ليس سبرا فظاهر
اذ لا يصدق عليه ضابطه السابق واما ان قضيته انه كاف عن السبر الى آخر ما ذكره فغير وارد
لان قوله كما تقدم في السبر لا يقتضي انه كاف مطلقا كما هو ظاهر بادي تامل فليتأمل (قوله
والمناسب المأخوذ من المناسبة) قال شيخنا الشهاب قضية هذا الاختلاف في الترجمة
السابقة بالمعنى اللغوي وذلك يمنع كونها من المسالك انتهى (وأقول) فيه أمران الاول انه
قد بين أنفاجا لا هن يدعيه للعقل المتامل بطلان قوله وذلك يمنع كونها من المسالك وانه ان لم
يتعين كونها من المسالك أو يرجح فلا أقل من صحة ذلك ولا يخفى ان ذلك المعنى اللغوي معنى
اصطلاحي وليس بلغوي على الاطلاق لان اللغوي مطلق الملاممة والمراد في هذا المقام الملاممة
الخاصة التي هي من افراد اللغوي وقد وضعوا في الاصطلاح بخصوصه لفظ المناسبة والثاني
ان هذا الكلام منه يدل على ان المراد بالمناسب هنا المعنى اللغوي ويتأق به حكاية القول
الرابع اذ لا يسع أحد ادعوى ان المناسب لغة وصف ظاهر منضبط الى آخره بل والقول الثاني
بالنظر لما نقله الشارح عن المصنف بل وقول أي زيد ألا ترى الى قول الشارح من حيث
التعامل به وقول الدر الفريد في تفسير قول أي زيد أي لو عرض على العقول السليمة ان هذا
الحكم لا بل هذا الوصف ناقصه بالقبول انتهى بل والاول يدل على قول الشارح وهذا مع
الاول متقاربان لدلالته على ان الاول معنى اصطلاحى كهذا وقول الاسنوى ما نصه والمناسب
في اللغة الملائم واختلفوا في معناه انتهى ثم حكى تلك الاقوال المذكورة في المتن (قوله
الملائم لافعال العقل عادة وقيل ما يجلب الى غيره) نظره في الاسنوى بانهم نصوا على ان
القتل العمد العمدان مناسب لمشروعية القصاص مع ان هذا الفعل الصادر من الجاني
لا يصدق عليه انه فعل ملائم لافعال العقل عادة ولانه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر
بل الجالب أو الدافع انما هو المشروعية انتهى ويجاب بان المراد انه ملائم لافعال العقل
من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحقيقة فليتأمل (قوله كما يقال هذه
اللوأوة الخ) قال شيخنا العلامة يعني بصح اثبات المناسبة بين شيئين لان وجههما وجههما
مناسب أي موافق لفعل العقل في ضم الاشياء المتشابهة والحاصل يصح ان يقال الشبان
متناسبان لان وجههما مناسب لفعل العقل وعليه فالصواب في تعريف المناسب ان يقال
المناسب الملائم لضمه للمحكم لانفعال العقل لان فعل العقل انما يلائمه الضم لا المضموم
الذي هو الوصف وكذلك قول الشارح فتناسبة الوصف الخ صوابه ان يقول فتناسبة الوصف
للمحكم يعني ان وجهه موافق لعادة العقل الخ وهذا وان موافقة الضم للضم ليس هو
معنى مناسبة المضمومين بل ناشئة عنها كما يشهد به التأمل الصادق بالتوفيق السليم انتهى

لا بقول المستدل بحيث
فلم أجده في الاصل عدمه
كما تقدم في السبر لان
المقصود هنا الاثبات وهناك
التنقي (والمناسب) المأخوذ
من المناسبة المتقدمة
(الملائم لافعال العقل
عادة) كما يقال هذه اللوأوة
مناسبة لهذه اللوأوة بمعنى
ان جمعها معها في ذلك
موافق لعادة العقل في فعل
مثله فتناسبة الوصف للمحكم
المرتب عليه موافقة لعادة
العقل في ضمهم الشيء الى
ما يلائمه (وقيل) هو
(ما يجلب) للانسان (نفعها
أو يدفع) عنه (ضررا)

(وأقول) أما قوله فالصواب الخ فجوابه ان قول المصنف أى كغيره فانه ناقل هذه العبارة عن غيره
 المناسب الملائم الخ فيه مسامحة والمراد الملائم من حيث ضمه المحكم أو من حيث ترتيب الحكم
 عليها بقرينة المقام وأية أشار الشارح بقوله بمعنى ان جمعها معها الخ والمسامحة في التعاريف
 في مثل هذه الفنون ولا سيما عند قرائن المقامات امر لا ينكر وجادة لا تحذر فالتصويب
 في مثل هذه مما لا محل له وكان الاصول بيان مراد الائمة من هذه العبارة وتوجيهها كما هو
 دأب العلماء في أمثال ذلك والاعراض عن هذه المبالغات التي لا محل لها ولا سيما وقد أشار
 الشارح الى المراد منها كما ذكرناه وأما قوله وكذا قول الشارح الخ فجوابه منع هذا التصويب
 ان لا يخل في عبارة الشارح ولا ينقص فيها بل هي مقصودة للمقصود من أن المناسبة موافقة
 الضم للضم لان قوله المرتب عليه إشارة الى الضم اذ لا معنى لضم الحكم الى الوصف الا ترتيبه
 عليه وقوله موافقة أى من حيث هذا الضم وباعتبار موافقة تقدير عبارته هكذا فمنااسبة الوصف
 للحكم المضموم اليه موافقة أى في هذا الضم لعادة العتلاء الخ وما يصرح بان المراد موافقة في
 الضم بيان الموافق فيه بقوله في ضم الشيء الى ملائمه ولا يخفى ان المخلص هذا التقدير فمنااسبة
 الوصف للحكم المضموم اليه موافقة من حيث هذا الضم لعادة العتلاء في ضم الشيء الى ما يلائمه
 وحاصله فمنااسبة الوصف للحكم المضموم اليه هي موافقة ضمه اليه لعادة العتلاء في ضم الشيء الى
 ما يلائمه ولعمري انه لا اشكال في افادة العبارة هذا المعنى ولا سيما مع قرينة المفرع عليه وذلك
 لانه صرح بضم الحكم الى الوصف بقوله المرتب عليه كما تقرر وغاية الامر انه ترك التصریح
 بتقدير الموافقة بكونها في الضم لان سابقه الذي هو المفرع عليه ولا حقه الذي هو بيان الموافق
 عليه صرح بارادته فلا وجه لهذا التصويب وان اعتبر به شيخنا الشهاب فقال ما قال وأما قوله
 هذا وان موافقة الضم للضم الخ أى الذى هو حامل ما ذكره الشارح تبعاً لهم في قوله كما يقال الخ
 فان قوله بمعنى ان جمعها الخ حاصله أن المناسبة موافقة الجمع للجمع وكذا قوله فمنااسبة الوصف الخ
 كما يشاء فجوابه انه ان اراد به التبيين على هذه الفائدة وأنه ينبغي ان يكون ذلك مرادهم فلا
 بأس به وان اراد به الاعتراض ففساده واضح لان غاية ما يلزم من تفسير المناسبة بالموافقة
 تفسيرها بلازمها فيكون تعريفها بهم من قبيل الرسوم دون الحد ودون لا يتخيل عاقل ان في
 سلوك التعريف الرسمي محذوراً على انه يمكن ان يكون تعريفها بالموافقة على حذف المضاف
 أى انهم انشأ الموافقة أو اصطلاحاً حيا لهم ولا مشاحفة في الاصطلاح واعلم ان تفسير المناسبة بما
 ذكره المصنف الذى أخذ منه الشارح تفسير المناسبة بما ذكره هو تفسير الائمة بعينه ولهذا
 حافظ المصنف والشارح على حكايته بحاله (قوله وهذا مع الاول متقاربان) فيه امران
 الاول انه يمكن ان يوجه التقارب باتحادهما ذاتاً واختلافهما مافيه وما لانه اعتمد على كل منهما
 ما لم يعتد به في الآخر والثاني أن اقتضاه على تقارب هذين له لظهوره والافتقار إلى الأعضاء
 بالاربع وثني بقول أبي زيد ثم قال عقبه وهو قريب من الاول قال السعد لان تلقى العقول
 بالقبول في قوة حصول ما يصلح مقصود الاعتلاء من ترتيب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور
 والانضباط انتهى وقضية ذلك ثبوت التقارب بين الاول والرابع أيضاً فثبت بذلك التقارب
 بين ما عدا الثاني ولا يخفى امكان رد الثاني اليه أيضاً لان ما يجب تفهوماً ويدفع ضرراً أى بالجمع

قال في الحصول وهذا
 قول من يعامل احكام الله
 تعالى بالمصالح والاول قول
 من يأبى والنفع اللذة والضرر
 الام (وقال أبو زيد) الدبوسى
 من الحنفية (هو ما لوعرض
 على العقول لتأتمه بالقبول)
 من حيث التعليل به وهذا
 مع الاول متقاربان

عامة ملائم لافعال العقلية عادة وتلقاه العقول بالقبول ويحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح
 ان يكون مقصودا الخ ولا يرد ان هذا قول من يعمل احكام الله تعالى بالمصالح كما نقله الشارح
 عن المحصول لان ذلك غير لازم فقد قال السيد الجرجاني اذا ترتب على فعل اثر فن حيث انه غير
 يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس
 الى الفاعل غرضا وان لم يكن فغاية فقط وافعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائده لا تعد
 فذهبت الاشاعرة والحكياء الى انها غايات ومناقع راجعة الى الخلق لا غرضا وعلة الله
 لوحدين وبينهما انتهى وحينئذ يجوز ان يقال في ترتب حصول النفع او دفع الضرر على ربط
 الحكم بعلمته ما قاله الاشاعرة في تلك الحكم والمصالح المترتبة على افعال الله تعالى من غير لزوم
 محذور على ذلك والله اعلم وعلى هذا فيجوز ان لا يكون المصنف قصد تضعيف ما عد القول الاول
 وان عبر في الثاني والرابع بقيل بل اراد مجرد حكاية عباراتهم في المناسب مع رجوع المراد منها
 الى واحد ويؤيد ذلك ذكر ما يترتب على الرابع مما لا يخالف فيه بقوله وقد يحصل المقصود الخ
 فتأمل والله اعلم (قوله وقول الخصم فيما هو كذلك لا يتلقاه عقلي بالقبول غير قاض) اقول هذا
 تبس في الشارح وغيره ووجه ظاهره وان كان خلاف ما مشى عليه المصنف كالعصاة وغيره وذلك
 لان ما كان بحيث لو عرض على العقول تلقاه بالقبول ان لم يكن من الضروريات كان في حكمها
 وقرىبها منها وانكار الضروريات وما في حكمها غير قاض كما هو معلوم ولهذا قال الاصلهاني
 في شرح المحصول وناهيك به من امام مائنه والحق انه يمكن اثباته على الجاحد وذلك بان
 يبين معنى المناسبة على وجه ملخص مضبوط فاذا ابداه المعلن وانكره الخصم كان معاندا ولا
 يلتفت اليه بل حجة الامور الجلية الواضحة انتهى ويؤيده في الجلة ما تقدم في السبر والتقسيم
 فيما اذا كان الحصر والابطال ظاهرا انه حجة للمناظر ايضا عند الاكثر مع ان فيه الاستحاج بظنه
 على غيره ولهذا قيل هناك انه ليس حجة للمناظر لان ظنه لا يقوم حجة على غيره وان أمكن الفرق
 بما في قول الشارح السابق لان المقصود هنا الاثبات وهناك النفي واما الفرق بان الخصم
 هنا يمكنه الدفع بايداء وصف آخر فيعارضه انه هنا يمكنه الدفع بايداء مفسدة تلزم الحكم راجعة
 على مصلحته أو مساوية لها كما سيأتي فنقول الكوراني والقول بان ذلك من الخصم غير قاض
 سهو لان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير وهو السهولان الحجة ليس بمجرد وجدان المعلن بل
 بامر ضروري أو في حكمه كما نقرر ولا نهم اذا اكتفوا بظن المعلن في الحصر والابطال وقام حجة
 على الغير فكذلك وجدانه على الوجه المذكور (قوله وقيل هو وصف ظاهر الخ) نظريه
 الاسنوي بان المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون بدليل حجة انقسامه اليه ما حيث
 قالوا ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر في نفسه وان كان خفيا أو غير منضبط اعتبر منطلقة انتهى
 ويجاب بان التقييد بالظهور والاضبط باعتبار ما يصلح بنفسه لتعليل (قوله وقيل هو وصف
 ظاهر الخ) فيه امران الاول قال شيخنا الشهاب لك ان تقول كيف حكمه بقيل ثم فرع عليه
 قوله وقد يحصل الخ انتهى اقول اما اولاه فلا منافاة بين حكاية بقيل والتفريع عليه والحاصل
 انه حكى هذا القول بتفريعه فاي منافاة في ذلك فان كان وجه توقف الشيخ ان حكاية بقيل
 يدل على تضعيفه والتفريع عليه يدل على خلافه فجوابه ان الحكاية بقيل قد لا تكون

وقول الخصم فيما هو كذلك
 لا يتلقاه عقلي بالقبول غير
 قاض (وقيل هو وصف
 ظاهر منضبط يحصل عقلا

للتضعيف فيجوز ان يكون هنا مجرد النقل عن الغير ويستدل على ذلك بالتفريع عليه على ان
التفريع على المحكي لا يلزم ان يكون لاختياره وان كان الظاهر هنا اعتماد ذلك التفريع
المستدعي ذلك المستدعي ذلك لاعتماد ذلك المفعول عليه فليتم امل * والثاني انه ينبغي ان ينظر هذا
مع قوله السابق ومن شروط الالحاق بالعلة اشتغالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا
لاناطة الحكم وتصريحه هناك ايضا باشتراط الظهور والاضباط في الوصف الحقيقي واعتبار
ذلك في غيره كما حررناه هناك فانه يتحصل مما هناك انه يعتبر في العلة كونها وصفا ظاهرا منضبطا
مستقلا من حيث ترتيب الحكم عليه على حكمة تدب على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم
فان كان هذا هو هذا القول المحكي هنا فلم يجرم به ثم وحكمه هنا مع غيره بقيل وان كان غيره
احتاج الى بيان ذلك وقد يجب بالاختيار الاول والحزم به ثم لاعتماده كما يدل عليه ايضا
التفريع هنا وانما حكمه هنا لاجل استيفاء ما قيل في المناسب وانما اخره لطول التفريع عليه
لكن قضية ذلك ان المراد بالحكمة ثم هو المعبر عنه هنا بما يصلح كونه مقصودا للشارع وقد
يخالفه ان الشارع جعل الحكم ثم في مثال القصاص هي حفظ النفوس وجعل المقصود
فيه هنا الانزجار الا ان يقال انه تضمن اشارة الى صحة كون كل منهما الحكمه أو المقصود
ويؤيد ذلك تعبيره بالحكمة في قوله الا في المتن في المشقة التي هي حكمة الترخيص وسياق
كلام آخر في هذا المعنى ان الحكمه والمقصود متحدان أو متغايران نعم قد يناق في اتحاد ما في
الحلين ان قضية سياق ما هناك اعتبار ما ذكر في كل علة حيث اطلق اعتبارها في العلة وقضية
سياق ما هناك ان ذلك في معنى العلة وهو المناسب من المطلق فانه رتب هذا على مسلك المناسبة
وقال في مسلك الایماء ولا تشترط مناسبة المسمى اليه وقال الشارع في الكلام على المناسبة
وباعتبار المناسبة في هذا ينفصل عن الترتيب من الایماء فليتم امل (قوله من ترتيب الحكم عليه)
قال شيخنا العلامة المراد بالحكم فيه وفي قوله في شرعية ذلك الحكم هو المحكوم به من حيث
انه محكوم به كى يطابق ذلك القيل في قياسه أي الحكم المشروع بالبيع والتصاص ومعنى ترتيب
المحكوم به على الوصف الى آخره وان نفسه شيخنا الشهاب فقال الظاهر ان المراد بالحكم
المحكوم به بدليل قول الشارع الا في في شرعية ذلك الحكم وقول المتن في قياسه أي كالبيع
والقصاص الخ انتهى (وأقول) فيه بحث لان تأويل هذا يطابق ذلك ليس بأولى من تأويل
ذلك ليطابق هذا فيجوز ان يكون الحكم بعناه الظاهر ويؤيد قوله كالبيع على معنى كل
البيع وهكذا وقول الشارع في شرعية ذلك لا يقتضي كون الحكم بمعنى المحكوم اذاضافة
الشرعية بمعنى الوضع ونحوه للحكم بعناه الظاهر مع قوله ولا يناق ذلك في قوله الا في يحصل
المقصود من شرعه صحة جملة على معنى من شرع حكمه فليتم امل (قوله ما يصلح كونه مقصودا
للشارع الخ) فيه امران الاول قال جمع منهم الاصفهاني شارح مختصر ابن الحاجب ومنهم
الزركشي وتبعهم شيخ الاسلام انه احتراز عن الوصف المستدعي في السبب والمدار في الدوران
وغیرهما من الاوصاف التي تصلح للعائسة ولا يكون مقصوده بالمعنى المذكور وبعبارة شيخ
الاسلام ولا يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليها المعنى المذكور من حصول مصلحة أو دفع
مفسدة وزاد قوله ولا يلزم من ذلك خلوه هذه الاوصاف عن اشتغالها على حكمة انتهى وفيه

من ترتيب الحكم عليه
ما يصلح كونه مقصودا
للشارع (في شرعية ذلك
الحكم) (من حصول مصلحة
أو دفع مفسدة)

بمضان الاقل انه قد يشكك الاحتراز المذکور بان ما ذكر من الوصف المستقيم في السير والمدار في الدوران وغيره مامن الاوصاف قد يشكك على المناسبة ويحصل من ترتيب الحكم عليه ما ذكره اثبات عليه ذلك الوصف بطريق السير أو الدوران أو غير ذلك لا ينافي كونه مناسباً في نفسه يحصل من ترتيب الحكم عليه ما ذكره غاية الامر ان تلك المسالك لم يعتبر فيها المناسبة في دلائلها على العلية وذلك لا ينافي حصول المناسبة لتلك الاوصاف اللهم الا ان يريدوا ان الاوصاف المثبت عليها تلك المسالك بمجرد ثبوت علميتها بتلك المسالك لا يحصل من ترتيب الحكم عليها ما ذكره ولو اشككت على مناسبة لكان حصول ما ذكر من ترتيب الحكم عليها باعتبار مسالك المناسبة لتلك المسالك الاخر ولم يرد السعد على قوله وبقوله أي واحتراز بقوله عقلا عن الشبهة انتهى وثانيهما ان السعد قال مانصه وفسره يعني العضد المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لا يتوهم ان المراد به ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدوران ذلك انما يعرف بكونه مناسباً فلو عرف كونه مناسباً بذلك كان دوراً انتهى وقد عبر المصنف والشارح بهذا الذي يتوهم المستلزم للدور اللهم الا ان ينهوا ان ذلك انما يعرف بكونه مناسباً فليتامل والثاني ان قول شيخ الاسلام ولا يحصل عقلا الى آخر ما زاده عليه تصريح بان حصول المصلحة ودفع المفسدة ليس واحداً منهما حالاً لزم عقلاً لترتيب الحكم على الوصف بل قد يفتني مع الاشتغال على الحكمة وحينئذ يشكك على ما ذكره من ان كلا من القول الثاني والثالث والرابع عند التحقيق ايضاح للاول وذلك لان ملازمة افعال العقلاء تحصل قطعاً مع حصول مجرد الحكمة كما لا يخفى (قوله فان كان خفياً الخ) هذا احتراز التقييد بالظهور والاضباط ولما كان مجرد التقييد لا يفهم منه اعتبار ملازم الخفي وغير المنضبط صريح به وان لم يكن من عادته بيان الاحتراز فقام له (قوله اعتبر ملازمه) قال العضد في وجود وجوده ويعلم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية ام لا انتهى وبقوله سواء الى آخره يجب عما يورد على تمثله غير المنضبط بالمشقة وجهه السفر ملازمهما مع ان كلاهما ما ينفك عن الآخر وذلك لان المراد الملازمة ولو عادة في الجملة وعلى تمثله الخفي بالعمد الذي هو القصد وهو أمر نفسي في تعاطي القصاص بالقتل العدوان وجهه ملازمة الافعال الخصوصية التي يقضى في العرف عليها بكونها عمداً كاستعمال الجراح في القتل مع ان تلك الافعال الخصوصية المذكورة كاستعمال الجراح في القتل قد تكون خطأ وذلك لما ذكر من ان المراد الملازمة ولو عادة في الجملة والله أعلم (قوله وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يميناً وطمناً كالبيع والقصاص الخ) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان المراد به أي بالحكم المحكوم به بقرينة الامثلة فان قلت فما الوصف والعملة اذا قلت الحاجة الى التعارض والقتل العمدة العدوان والاسكار انتهى (واقول) قد عات ما في أول كلامه وبكل ففي تمثيل المصنف بالبيع وما عطف عليه مساهمة لان الممثل له هو المقصود من شرعه وكل من البيع وجهه ملازم ليس ذلك المقصود كما لا يخفى فالامثلة على حذف المضاف أي كقصد البيع الخ أي كالمقصود من ترتيب حله على وصفه وذلك المقصود وهو الملك وكذا يقدر في بقية الامثلة (قوله يحصل المقصود من شرعه) أي يحصل به (قوله وهو الملك يميناً) لا يقال الملك قد يتخلف عن البيع رأساً كما لو كان الخيار للبائع وجهه لا نقول هذا

فان كان الوصف خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمه الذي هو ظاهر منضبط (وهو مظنة) له فيكون هو العلة كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخيص في الاصل لكنهما المالم تنضبط لاختلافها بحسب الاشخاص والاحوال والازمان ينط الترخيص عطفهما (وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يميناً وطمناً كالبيع) يحصل المقصود من شرعه وهو الملك يميناً والقصاص يحصل المقصود من شرعه وهو الانزجار من القتل ظناً فان الممتنعين عنه أكثر من المقدمين عليه (وقد يكون) حصول المقصود من شرع الحكم (محملاً) كاحتمال انتفائه (سواء تحدد النحر) فان حصول المقصود من شرعه وهو الانزجار عن شرعها وانتفاء متساويان يتساوى الممتنعين عن شرعها والمقدمين عليه فيما يظهر (أو) يكون (نفيه) أي انتفاء المقصود من نفي الشيء بالبناء للقاعل أي انتهى (ارج) من حصوله

(كنكاح الایسة للتوالد)
 الذي هو المقصود من النكاح
 فان انتفاءه في نكاحها ارجح
 من حصوله (والاصح جواز
 التعديل بالثالث والرابع)
 أي بالمقصود المتساوي
 الحصول والانتفاء والمقصود
 المرجوح الحصول نظر
 الى حصوله في الجملة
 بجواز القصر للمترفة في
 سفره المنتقى فيه المشقة
 التي هي حكمة الترخيص
 نظر الى حصولها في الجملة
 وقيل لا يجوز التعديل بهما
 لان الثالث مشكوك
 الحصول والرابع مرجوح
 اما الاول والثاني فيجوز
 التعديل بهما قطعاً (فان
 كان المقصود من شرع
 الحكم قائماً قطعاً) في بعض
 الصور فقالت الحنفية
 يعتبر المقصود فيه حتى
 يثبت فيه الحكم وما يترتب
 عليه كما سيظهر (والاصح
 لا يعتبر) للقطع بانتفائه

لا يثنى حصوله بقيت في الجملة فانه حاصل بقينا اذا لم يكن خيار وكذا اذا كان خيار ولو بعد زمن
 الخيار (قوله كنكاح الایسة) قال شيخنا الشهاب أي كما في نكاحها والایسة مقابلية للایسة
 قالنا فيه هي فآؤه ثم الظاهر ان الوصف المعامل به هنا احتياج الناس الى النكاح والمقصود هو
 التوالد وان كان مرجوحاً انتهى ثم قال في قوله بجواز القصر أي كما في جوازه انتهى واقول
 وجه التاويل في الموضوعين ان النكاح والجواز المذكورين ليس مثلاً للمقصود الذي هو
 الممثل له فاشارة الى تقدير المثال فالهني كالمقصود في النكاح والجواز كما تقدمت الاشارة اليه
 (قوله فان انتفاءه في نكاحها ارجح من حصوله) لا يقال بل انتفاءه معين مقطوع به لان الياس
 يثنى التوالد لا بالناسم ذلك انما الياس مبعده كما يستفاد من كلام الفقهاء (قوله والاصح جواز
 التعديل بالثالث والرابع) أي وبالاول والثاني قطعاً فيجوز التعديل بالاربعة فان أخذنا بظاهر
 ذلك وجعلنا التعديل بنفس المقصود كان مستغنى عما تقدم انه لا يجوز التعديل بالحكمة كذا
 في حاشية شيخ الاسلام واقول قد يستشكل بانه اذا جاز التعديل بالاربعة لم يبق شيء فاعلم في
 الاستثناء فان الممثل به لا يخرج عن هذه الاربعة الا ان يقال هذه الاربعة اقسام المناسب أي
 ما ظهرت مناسبة والعلة لا تنحصر فيه فقد تكون ما لم تظهر مناسبة ومنه الاسم واللقب والوصف
 اللغوي وما لم يطلع على حكمته وهذا كله بناء على ان المقصود من شرع الحكم هو الحكمة
 وقال شيخنا الشهاب في قوله والاصح جواز التعديل بالثالث والرابع جعل التعديل بنفس
 المقصود والذي مر في الكتاب ان التعديل بالوصف المناسب وذلك الوصف مشغل على حكمته
 هي المقصود المذكور والامر في ذلك سهل لانه اذا كان التعديل بالوصف من حيث اشتماله
 على حكمته صح ان يستند التعديل الى نفس الحكمه من حيث اشتمال الوصف عليها انتهى
 وفيه تصريح بان المقصود هي الحكمه وقد يثنى ما ادعاه من سهولة الامر الاختلاف السابق
 في جواز التعديل بالحكمة وتصحيح المصنف المنع فليتأمل (قوله والاصح جواز التعديل
 بالثالث والرابع) فان قلت الكلام في المقصود الذي هو الحكمه كما تقدمت وحينئذ يصححه
 هنا يثنى في صحته فمما سبق ان شرط العلة ان يكون ضابطاً للحكمة لا نفس الحكمه قلت
 لا منافاة اما لان ما هذا محمول على المسامحة والتقدير والاصح جواز التعديل بوصف الرابع
 والثالث أي بالوصف الذي المقصود من ترتيب الحكم عليه متساوي الحصول والانتفاء
 أو مرجوح الحصول واما لان المراد ان الحكمه يصح التعديل بهما بالشروط المعلومة مما سبق
 التي منها ان يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً وان يكون ضابطاً للحكمة فان الحكمه قد تكون
 وصفاً ظاهراً منضبطاً ويحصل من ترتيب الحكم عليها حكمه وقد يستبعد ذلك لان الحكمه
 هي ما ترتب على ثبوت الحكم فكيف يترتب الحكم عليها كما هو قضية جعلها علة له الا ان
 يراد منها حكمه لحكم وعلة لا غير فليتأمل واما لان المراد بشبه هذه المسئلة على المرجوح
 السابق من صحة كون العلة نفس الحكمه (قوله التي هي حكمه الترخيص) أي شرع الترخيص
 قال شيخنا الشهاب اذا نظرت في هذا الكلام مع ما قبله أعني قوله والاصح جواز التعديل الى آخر
 كلام الشارح تفصيل لك منه ان المقصود من شرع الترخيص المشقة وهو في الحقيقة انتفاؤها
 انتهى (قوله والاصح لا يعتبر) قال الزركشي وليستحضر قوله في شرائط العلة فان قطع

حقوق نسب المشرق

بأنه على حذف المضاف والمعنى حكم لحق المشرق أى كالحكم المتعلق بلحوقه وهو الحكم الذى يترتب عليه اللعوق بواسطة المقصود منه وانما كان هذا مما لا تعبد فيه لانه معقول المعنى بخلاف الاستبراء في الصورة المذكورة واعلم ان الظاهر في الضمير المجزوء في قوله وما يترتب عليه انه راجع للمقصود لا الحكم ~~كم~~ وألحكم والمراد الترتب عليه ولو بواسطة ترتبه على المقصود منه وان أريد بالحكم المقصود من الحكم لانه حكم بمعنى محكوم به كان معنى قوله كلعوق حكمكم لحق أى كالحكم الذى يترتب عليه اللعوق وهو المقصود من الحكم الذى هو التزوج لكن يشكل قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه لانه مع فرض انتفائه لا معنى لثبوته وايضا لا يناسب مقابلة مثال التعبدى الذى هو الاستبراء لانه ان أريد بالحكم فيه الاستبراء لم يتناسبا اذ فيه المراد بالحكم في الاول المقصود من الحكم وفي الثاني نفس الحكم وان أريد به فيه المقصود منه وهو معرفة البراءة فالمعرفة ليست هي الموصوف بالتعبد بل الموصوف به نفس الاستبراء فليتأمل (قوله كلعوق نسب المشرق بالمغربية) قال شيخنا العلامة أوضح منه ان يقال كلعوق نسب المشرق بولد المغربية ثم اعلم ان الحكم الذى لا تعبد به في هذا المثال هو التزوج لا اللعوق فان اللعوق هو المقصود من الحكم أى المحكوم به لكن الذى يقتضيه كلام الشارح ان المراد بالحكم في قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه هو الحكم المترتب على المناسب كالزوج وما يترتب عليه هو اللعوق مثلا وفي قوله أى الحكم الذى لا تعبد فيه هو نفس المترتب على الحكم أى ثمرته كلعوق النسب ويدل عليه قوله آخر اختلف لحوق النسب انتهى (وأقول) اما قوله أوضح منه الخ فيمكن حمل المتن على ذلك ولذا جعل شيخنا الشهاب موصوف المشرق الزوج وجعل قوله بالمغربية على حذف المضاف أى بولد المغربية فالتقدير نسب الزوج المشرق بولد المغربية تنميش به ان في الكلام قلبا اذ الولد هو المنسوب لايه دون العكس والقلب قبله بعض ورده بعض مطلقا وفصل بعض فقبله ان تضمن اعتبارا لطيفا ويمكن ان يجعل ذلك الاعتبار هنا المبالغة في ثبوت النسب بينهم ما حتى كان كالتنسب الى الاستر بل يكفى ان يقال حتى كان الاصل ينسب الى فرعه وأما قوله وفي قوله أى الحكم الذى لا تعبد فيه هو نفس المترتب فيشكل عليه حينئذ ان الكلام في تفصيل الحكم الذى المقصود من شرعه فالتقدير قطعا فلا يصح التمثيل له باللحوق لان الذى يمكن ان يكون مقصودا من شرعه كالتوارث ووجوب النفقة والاعفاف ليس فائتا قطعا بل هو حاصل ولان الشارح في شرح هذا المثال جعل المقصود والفائت قطعا حصول النطفة في الرحم وجعل الذى هذا الحصول مقصودا من شرعه هو التزوج لا اللعوق بل لا يصح جعل ذلك الحصول مقصودا من شرع اللعوق ولا يبعد ان يقدّم مضاف الى اللعوق أى حكم اللعوق أى الحكم الذى يترتب عليه اللعوق وهو التزوج فيكون الحكم المقصود هو المثال والمقصود منه اللعوق بواسطة ان المقصود حصول النطفة في الرحم ليحصل اللعوق ويحمل على ذلك كلام الشارح ولا ينافي هذا قوله آخر اختلف النسب لامكان تقدير المضاف فيه ايضا أى بخلاف مسئلة لحوق النسب فان الحكم فيها وهو التزوج لا تعبد فيه فليتأمل (قوله وهو حصول النطفة في الرحم) قال شيخنا الشهاب لم يقل وهو التوالد كما خسر لان التوالد حكما ثابت في هذه الصورة عند الحنفية (قوله والمناسب ضروري

(ضروري)

بالمغربية) عند الحنفية فانهم قالوا من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب فانت بولد بلحقه فالمقصود من التزوج وهو حصول النطفة في الرحم ليحصل اللعوق فيلحق النسب فانت قطعاً في هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاقى الزوجين وقد اعتبره الحنفية فيها الوجود منطقتة وهو السقزج حتى يثبت اللعوق وغيرهم لم يعتبره وقال لا عبرة بظننته مع القطع بانتفائه فلا لحوق (وما) أى والحكم الذى (فيه تعبد كاستبراء جارية استراها بائعها) لرجل منه (في المجلس) أى مجلس البيع فالمقصود من استبراء الجارية المشتراة من رجل وهو معرفة براءة رجها منه المسبوقه بالجهل بها فانت قطعاً في هذه الصورة لان انتفاء الجهل فيها قطعاً وقد اعتبره فيها الحنفية تقدير حتى يثبت فيها الاستبراء وغيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء فيها تعبد كما في المشتراة من امرأة لان الاستبراء فيه نوع تعبد كما لم في محله بخلاف لحوق النسب (والمناسب) من حيث شرع الحكم له اقسام

فحاجي قصدي (عظمتي)

بالفعلية من ان كلاً منهما دون ما قبله في الرتبة (والضروري) وهو ما اتصل بالحاجة اليه الى حد الضرورة (كحفظ الدين) المشروع له قتل الكفار وعقوبة الداهين الى البدع (فالنفس) أي حفظها المشروع له القصاص (فالعقل) أي حفظه المشروع له حد السكر (فالنفس) أي حفظه المشروع له حد الزنا (فالمال) أي حفظه المشروع له حد السرقة وحد قطع الطريق (والعرض) أي حفظه المشروع له حد القذف وهذا زاده المصنف كالطوفي يباح بالاصل

فحاجي قصدي (أقول في الكلام شبه اضطراب لانه أريد بالمناصب فيما سبق العلة وأريده ههنا المقصود الذي هو الحكمة بدليل أمثلته المذكورة الا ترى انهم صرحوا بان علة القصاص القتل العمدا الخ وان حكمته حفظ النفوس وأريده فيما يأتي العلة ويمكن جعل ما هنا على سابقه ولا حقه بان يراد بالمناصب من حيث مقصوده أي من حيث المقصود بترتيب الحكم عليه وهذا هو الموافق لتقرير العضد فانه قال هذا ثاني تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي تشرع لها الاحكام ضربان ضروري وغير ضروري الخ فيكون المراد بتقسيم المقصود من ترتيب الحكم على الوصف لكن قد يشكك حينئذ التعليل للمكمل بقوله كتحليل السكر لان الحد هو الحكم لا المقصود من ترتيبه على الوصف فلا بد من تأويله كان يجعل التقدير كقصد حد قليل السكر أي كقصد ترتيب الحد على كون المشروب مسكراً وذلك المقصود هو المبالغة في حفظ العقل كما يشير اليه كلام الشارح وكذا الامثلة الالتمية فقوله كالبيع والاجارة أي كقصد جواز البيع والاجارة وهو ملك العين أو المنفعة وعلى هذا يحتاج لتأويل قول الشارح من حيث شرع الحكم له بان يراد من حيث مقصود شرع الحكم له أي من حيث المقصود من شرع الحكم لاجله أي من حيث ترتيب الحكم عليه وتعليقه به وقوله هو والمثل كحفظ الدين المشروع له قتل الكفار أي المشروع لاجل ان يحصل قتل الكفار لاجل كفرهم أي كالحفظ المقصود من ترتيب قتل الكفار على كفرهم وعلى هذا القياس فليتأمل ثم رأيت ما أسأله عن شيخنا الشهاب (قوله ليعيد ان كلامهم ما دون ما قبله) قال شيخنا الشهاب هذا يفيد ان ما تقر في العربية من ان الراجح كون المتعاطفات وان كثرت معطوفة على الاول خاص بالواو وهو ظاهر انتهى وأقول (قوله فالنفس الخ ثم قوله والحاجي

كالبيع والاجارة) قال شيخنا الشهاب بذلك على ان المراد بالمناصب في عبارته السابقة أي قوله والمناسب ضروري الخ نفس الحكمة المقصودة من الوصف المناسب وهو باعتبارها لانفس الوصف فقط قال العضد في هذا المقام للمناصب تقسيمات باعتبار افضائه الى المقصود وباعتبار اعتبار الشارع ثم قال ابن الحاجب والمقاصد ضربان قال العضد هذا ثاني تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التي تشرع لها الاحكام ضربان ضروري وغير ضروري الخ انتهى اذا علمت ذلك كحفظ الدين هو الحكمة المقصودة من ترتيب الحكم بمعنى الحكموم به وهو اقتل على الوصف المناسب وهو الكفر وقس على ذلك نظائره الالتمية ثم التعبير بالكاف يقتضي عدم انحصار الضروري في المذكورات وكان وجهه ما سألني في الحاجي من انه قد يكون ضروريا كالاجارة لتربية الطفل انتهى لكن قال شيخ الاسلام قوله كحفظ الدين الخ المكاف فيه استقصائية لان الكليات المرادة هنا محصورة فيما ذكره انتهى وقد يمنع ان المراد هنا بالضروري مجرد الكليات (قوله فالمال) أقول قد يشكك جعل حفظ المال من الضروري والبيع من الحاجي مع ان ضرورة المال انما هي لتوقف المعيشة عليه وحينئذ فاي فرق بين المال الذي في يده والمال الذي يراى تخصصه بالبيع ولم كان حفظ الاول ضروريا دون الثاني مع التوقف على كل منهما فليتأمل واحتمال الاستغناء عن البيع بضرورة واعادة أو تصدق ان منع ضرورة البيع لا غناء ذلك عنه فليمنع ضرورة حفظ

ما يبيده كذلك أيضا فليتنامل (قوله وعطفه بالواو إشارة إلى أنه في رتبة المال) قال الكمال
الظاهر كما قال الزركشي أن يفصل فيقال من فوائد حفظ الأعراض صيانة الانساب عن تطرق
الشك اليها بالقذف فيلحق بحفظ النسب فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال ومنها ما عدا
ذلك وهو بم هذا الاعتبار في رتبة المال اه لكن قوله ومنها ما عدا ذلك وهو بم هذا الاعتبار
في رتبة المال لا يوافق كلام الزركشي بل الموافق له ما في حاشية شيخ الاسلام حيث قال قال
الزركشي والظاهر أن الأعراض تتفاوت فمنها ما هو من الكليات وهو الانساب وهو
أرفع من الأموال فان حفظها بتحريم الزنا نارة وتحريم القذف المفضي إلى الشك في
الانساب أخرى وتحريم الانساب مقدم على الأموال ومنها ما هو دونها وهو ماء الانساب
اه فقوله ومنها ما هو دونها أي ومن الأعراض ما هو دون الكليات فهو دون الأموال
لا في رتبتهما كما زعمه المصنف اه كلام شيخ الاسلام ولا يخفى أن المصنف أن لا يسلم أنه في الشك
الأقل أرفع من المال وأنه في الشك الثاني دون الأموال فلا يرد عليه ذلك واعلم أن حفظ
العرض بمعد القذف كما نقرر ومعلوم أن القذف عبارة عن الرمي بالزنا وحيث قد يشك
تصوير الحالة التي ليس فيها تطرق الشك في الانساب حتى يكون في رتبة المال كما قاله الكمال
أودونه كما قال شيخ الاسلام تقرير لما قاله الزركشي إذا جرى بالزنا مطلقا فيه تطرق الشك
المذكور وقد تصور تلك الحالة بالواط فان المراد بالزنا ما يشك به وليس فيه ذلك التطرق لانه
ليس محلا للإبلاذ وعلى هذا قد يشك كون العرض في هذه الحالة في رتبة المال أودونه لأن
الإنسان المعتبر يتأثر بالقدح فيه بالواط ما لا يتأثر بقوات ماله خصوصاً ما قد روي في
وغيره وقد يحمل الزركشي القذف على مطلق النسب ويريد بالحالة التي لا تطرق فيها المأذون
النسب الذي ليس برمي بالزنا لكنه بعيد مع قوله المشروع له حد القذف أي أو التعزير فليتنامل
قال الكوراني والحق أن قذف العرض ليس في رتبة تلك النسبة المحفوظ عليها في كل ملة وإن
كان كبيرة شرع فيها الحد والقول بأن القذف يؤدي إلى الشك في النسب غلط من قائله لأن
السبق الثابت شرعا لا يطرق اليه الشك يقول القاذف الفاسق اه (قلت) وفساد ما استدل
به على ما تهو به من التغليب في غاية الظهور لانه إن أراد بالشك الشك في الحكم الشرعي فهو
غير مراد هنا وإن أراد شك الناس في النسب في نفسه الذي هو المراد فزعمه عدم التطرق
المذكور زعم باطل لا يخفى بطلانه على عاقل للقطع باحتمال صدق القاذف الفاسق بل صرحوا
بأنه قد يعتد صدق الفاسق وجوزوا التعويل على اعتقاد صدقه وأوجبوه في مواضع وذلك
يوجب الشك قطعا بل يوجب ما هو أعلى من الشك قطعا وبهذا يظهر أن هذا الذي هو قول به
باطل ساقط وأنه في هذا التغليب محطى غلط وبالله التوفيق (قوله كحد قليل المسكر) قال
شيخنا الشهاب الوصف المناسب في هذا المثال هو كون القليل يدعو إلى الكثير والحكم الحد
المرتب عليه والمقصود من شرع الحد الحفظ من الدعاء إلى الموت وهذا الحفظ مكمل لحفظ
العقل أي مؤكده ومبالغ فيه بسببه وقد أشار الشارح إلى المناسب بقوله فان
قليله يدعو إلى المقصود بقوله فيلحق في حفظه بالذبح والحد فجعل المبالغة مسببة عن الحد وما
عطف عليه الحد اه (قوله كالأجارة لتربية الطفل) أي كقصود الأجارة لتربية الطفل وكذا

وعطفه بالواو إشارة إلى أنه
في رتبة المال وعطف كلا
من الأربعة قبله بالفاء لإفادة
أنه دون ما قبله في الرتبة
(و يلحق به) أي بالضرورة
فيكون في رتبته (مكمله
كحد قليل المسكر) فان قليله
يدعو إلى كثيره الموت
لحفظ العقل فيلحق في حفظه
بالمع من القليل والحد عليه
كالكثير (والحاجي) وهو
ما يحتاج إليه ولا يصل إلى
حد الضرورة (كالبص
فالأجارة) المشروعة للملك
الحجاج إليه ولا يفوت
بقواته لو لم يشترع شيء من
الضروريات السابقة وعطف
الأجارة بالفاء لأن الحاجة
اليها دون الحاجة إلى البيع
(وقد يكون) الحاجي في
الأصل (ضروريا) في بعض
الصور (كالأجارة لتربية
الطفل) فان ملك المنفعة فيها
وهي تربيته يفوت بقواته
لو لم تشرع الأجارة لحفظ نفس
الطفل

ومكمله) أى الحاجى (كغير البيع) الم شروع للتروى كل به البيع ليس (عن الفتن) (والخصي) وهو ما استحسن عادة من غير اذ شياح اليه قسمان (غير معارض القواعد كسلب ٩٨ العبد أهلية الشهادة) فانه غير محتاج اليه اذ لو أثبت له الاهلية ماضر لكنه

مستحسن فى العادة لنقص الرقيق عن هذا المنصب الشريف المألوف لاف الرواية (والمعارض كالكتابة) فانما اغبر محتاج اليها اذ لو صنعت ماضر لكم استحسنه فى العادة لا توسل به الى ذلك الرقبه من الرق وهى خارجه اذ اعدته امتناع مع الشخص بعض ماله ببعض آخر اذ ما يحصل له المكاتب فى قوة ملك السيد له بان يعجز نفسه (ثم المناسب) من حيث اعتباره أقسام لانه (ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف فى عين الحكم فالأثر) اظهر وتأثيره بما اعتبر به مثال الاعتبار بالنص تعادل نقض الموضوع من الذكر فانه مستفاد من حديث الترمذى وغيره من من ذكره فليتوضأ ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر فانه يجمع عليه (وان لم يعتبر) عين الوصف فى عين الحكم (بما) أى بالنص والاجماع (بل) اعتبر (بترتيب الحكم على وفقه) فقط أى الوصف حيث ثبت الحكم معه (ولو) كان الاعتبار بالترتيب (باعتبار جنسه فى جنسه) أى جنس الوصف فى جنس الحكم

الباقى (قوله كل به البيع) قال شيخنا العلامة يفتى أن يقال كل به الملك اذ هو الحاجى فيطابق قوله ومكمل الحاجى (وأقول) قوله اذ هو الحاجى فيه اشارة الى أن قول المصنف كالبيع فالاجابة ليس مثالا لنفس الحاجى كما هو ظاهر العبارة بل مثال للحكم الذى شرع لمناسب حاجى هو الملك كما أشار اليه الشارح بقوله الم شروع عين الملك المحتاج اليه فقوله هذا كمل به البيع على حذف المضاف أى مقصود البيع أى المقصود من شرعه بذليل ما قدمه فلا اشكال فتأمل (قوله والخصي) قسمان (أقول فيه اشارة الى أن خبر الخصي قوله غير معارض القواعد وما عطف عليه لا قوله كسلب العبد الخ وغير معارض القواعد صفة للمبتدأ ووجهه انه لو أعرب قوله غير معارض صفة وجعل الخبر كسلب ما ار المقصود بالذات التمثيل والتقسيم تابعه غير مقصود وهو خلاف اللائق لان التقسيم أهم وأولى بالاعتناء من التمثيل بخلاف ما اذا جعل غير خبره فانه يصير المقصود بالذات هو التقسيم كما هو اللائق كما تقرّر وبما ذكرنا يظهر انه لم يرد بقوله قسمان ان الخبر مقتدر وانما أشار به ذكره الى أن الخبر هو قوله غير معارض القواعد مع ما عطف عليه وهو قوله والمعارض وحينئذ يظهر ان دفاع ما أطالوا به فراجع (قوله كسلب العبد أهلية الشهادة) قال شيخنا الشهاب هذا المثال والذي بعده يعسر فهمه ما تحقق الوصف المناسب والمقصود منه والحكم فكم كان مامثالان لمطابق الخصي مع قطع النظر عن استيفاء كل ذلك بخلاف الامثلة السابقة فان ذلك يمكن فيها ومدخول الكاف فيها هو الحكم بمعنى المحكوم به كما أشار اليه الشارح فيما مر بقوله الم شروع هذا ويمكن أن يقال بانهم ما أضاع على أسلوب ما قبله ما بان يقال شرع كل من سلب الاهلية ومن الكتابة انقص الرقيق عن المنصب المألوف الى ذلك الرقبه من الرق ليحصل الجرى على ما ألف من محاسن العادات ويشهد لذلك قول العضد فى المثال الاقل لكنه أى العبد سلب ذلك أى الاهلية لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجرى على ما ألف من محاسن العادات أن يعتبر فى المناصب المناسبة اه وعليه فائدة الحكم على السلب والكتابة بالاستحسان فى كلام الشارح وغيره ان شرعه ما يقد الجرى على المستحسن فيكون الجرى نفسه حسنا اه (قوله حيث ثبت الحكم معه) قال شيخنا العلامة هو تفسير للتقريب قال العضد أما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره بنص او اجماع أو لا بل يترب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل ومن هذا يعلم ان التقريب مثبت للاعتبار لانه محقق لما هيته كما يفهمه كلام الشارح اه (وأقول) ما زعمه من افهام كلام الشارح ان التقريب محقق لما هيته الاعتبار ممنوع فعليك بترك التقليد والتأمل فى عبارة الشارح تعرف الحق والله المستعان (قوله ولو كان الاعتبار بالترتيب) أقول لا يخفى ان المراد بالاعتبار فى هذا المقام اثباتا ونقيا اعتبار الشارع وان المراد ثبوت الاعتبار وله اذ اعتبر العضد بقوله وهو أى التقسيم الثالث بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار أى بحسب اعتبار الشارع أربعة أقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وذلك امامعتبر شرعا ولا اما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره شرعا ينص او اجماع أو لا بل يترب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل فان ثبت أى اعتباره شرعا بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت أى اعتباره شرعا لا بنص ما بل يترب الحكم على وفقه

نص او اجماع كما يكون باعتبار عينه فى جنسه او العكس كذلك الاولى من المذكور كما أشار اليه بلو

نقط

فقط الخ وحيد فقول المصنف ان اعتبر برخص او اجاع الخ معناه ان ثبت بسبب نص او
اجاع اعتبار عين الوصف في عين الحكم وقوله وان لم يعتبر برخص الخ معناه وان لم يثبت
اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص او اجاع وقوله بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه معناه
بل ثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيب الحكم على وفقه وقول الشارح ولو كان
الاعتبار معناه ولو كان ثبوت الاعتبار اي اعتبار عين الوصف في عين الحكم فلفظ الاعتبار
فيه اشارة الى مضمون قول المصنف بل اعتبر اي هو اي ما ذكر اي عين الوصف في عين الحكم
وقوله بالترتيب معناه بترتيب الحكم على وفق الوصف فلفظ الترتيب اشارة الى مضمون قول
المصنف ترتيب الحكم على وفقه من قوله بترتيب الحكم على وفقه وقد ظهر بما تقرران
الشارح على هذه المبالغة وهي قول المصنف ولو الخ يقول المصنف بل اعتبر بترتيب الحكم الخ
أعني الذي لمجموع هذا المقيد الذي هو اعتبر مع قيده الذي هو بترتيب الخ لانه هذا القيد وحده
والمعنى حينئذ ان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بسبب ترتيبه الحكم على
وفقه ثابت بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس الوصف في جنس الحكم وهذا مما لا يوقف لما أتى
في صحتهم واستقامته لان اعتبار الجنس في الجنس يتضمن ترتيب الحكم على وفق الوصف
وترتيب الحكم على وفق الوصف يثبت اعتبار عين الوصف في عين الحكم وظاهر ان من لازم
ذلك ان اعتبار الجنس في الجنس يثبت اعتبار العين في العين بسبب ترتيب الحكم على وفقه
وذلك لان ثبوت اعتبار الجنس في الجنس سبب في ثبوت ترتيب الحكم على وفق الوصف وثبوت
ذلك الترتيب سبب في ثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم فيكون ثبوت اعتبار الجنس
في الجنس سببا في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب ثبوت الترتيب المذكور لان ما هو سبب
في الواسطة اشئ فهو سبب في ثبوت ذلك الشئ بواسطة ثبوت تلك الواسطة واذا تقر ذلك
علمت ان قول الشارح في تقدير كلام المصنف ولو كان ذلك الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه
في جنسه في غاية من الصحة والحسن لان معناه ولو كان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف
في عين الحكم بسبب ترتيب الشارع الحكم على وفقه بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس
الوصف في جنس الحكم وحاصله ان ثبوت اعتبار الشارع الجنس في الجنس المتضمن ترتيب
الحكم على وفق الوصف سبب في ثبوت اعتبار العين في العين بسبب الترتيب على وفق لان
الثبوت الاول لما تضمن الترتيب الذي هو سبب في الثبوت الثاني كان أعني الثبوت الاول
سببا في حصول الثبوت الثاني لسبب ذلك الترتيب والمراد ان العلم باحد الثبوتين سبب في العلم
بالثبوت الآخر فالعلم بالثبوت الاول سبب في العلم بالثبوت الثاني لتضمنه العلم بالترتيب الذي هو
سبب في العلم بالثبوت الثاني فالعلم بالثبوت الاول سبب في العلم بالثبوت الثاني بسبب العلم
بالترتيب مثلا العلم بثبوت اعتبار جنس القتل العمد العمد وان في جنس القصاص حيث اعتبر
في القتل بمحدد بالاجاع سبب في العلم بترتيب القصاص على القتل المذكور والعلم بذلك الترتيب
سبب في العلم بثبوت اعتبار القتل بمنقل في القصاص وهذا المعنى لا غبار عليه ولا شبهة في صحتها
كما ترى (فان قلت) نعم لا اشكال في صحة هذا المعنى واستقامته لكن يمكن اسقاط لفظ
الاعتبار والاقتصار على قوله ولو كان الترتيب باعتبار جنسه في جنسه اترجمه المبالغة للقياس

وحده أعني ترتيب الحكم على وفقه في قوله بترتيب الحكم الخ فزيادة لفظ الاعتبار مستغنى
 عنها وإن استقام المعنى معها أيضا كما تبين فلو جده زيادتها (قلت) وجهها أن رجوع المبالغة
 للحكم المقصود بالذات في الكلام أولى من رجوعها للحكم التابع فيه والاعتبار هو المقصود
 بالذات في الكلام بخلاف الترتيب لوقوعه قيدا وشأن المقيد أن يكون هو المقصود بالذات
 والقيد أن لا يكون مقصودا بالذات بل تابعا وإضافا للدليل في الحقيقة على اعتبار العين
 في العين اعتبار الجنس في الجنس مثلا وأما الترتيب على وفقه فهو بحسب المعنى بيان لوجه
 الدلالة وكأنه قيل اعتبار الجنس في الجنس فلا يدل على اعتبار العين في العين ووجه الدلالة
 أن اعتبار الجنس في الجنس في ضمنه ذكر العين مع العين وذكرهما يدل على علمتهما
 والمبالغة بالدليل على المدلول أولى من المبالغة على وجه الدلالة لأنه أعني الدليل هو العدة
 في الإثبات فالاهتمام ببيان وجوه الدليل أكد وإضافا اعتبار الجنس في الجنس مشا لا يشب
 المجموع أعني اعتبار العين في العين بترتيب أحدهما على وفق الآخر فإنه يفيد اعتبار العين
 في العين ضمنا وذكر أحدهما مع الآخر كذلك فالوقوف المبالغة به على المجموع وأما المبالغة
 به على جزء المجموع مع تعاقبه بالآخر وإثباته إياه أيضا فغير موجه وإذا علمت ذلك وأحسن
 التأمل فيه علمت فساد التصويب الذي زعمه شيخنا العلامة حيث قال الصواب ولو كان
 الترتيب باسقاط الاعتبار لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس
 في الجنس مثلا وكان الداعي إلى ما ارتكبه الشارح الخ ما ذكره وأنه لا منشأ لذلك التصويب
 إلا ألوههم الخوض ووجه ذلك الفساد والوهم أنه تبين بما لا مزيد عليه صحة ما قاله الشارح وحسنه
 وإن قوله لأن اعتبار العين في العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس في الجنس لا يتنافى
 ما ذكره الشارح بل يوافق ويحققه وذلك لأنه إذا كان اعتبار العين في العين ثابتا بالترتيب وكان
 الترتيب ثابتا باعتبار الجنس في الجنس كان ثبوت اعتبار العين في العين بالترتيب بسبب اعتبار
 الجنس في الجنس لأن حاصل ما ذكره أن اعتبار الجنس في الجنس سبب السبب ولا شك أن
 سبب السبب سبب في حصول المسبب عن السبب كما تقدم مبسوطا وهذا عين ما ذكره الشارح كما
 هو جلي بادي تأمل فالاستدلال به على تصويب خلافه من الفساد الواضح يمكن أي تمكن
 (فإن قلت) بل بين ما ذكره الشارح وما ذكره الشيخ فرق ظاهر لأن الشارح علق المبالغة
 بمجموع القيد والمقيد والشيخ علقها بالقيد وحده (قلت) هذا لا يقتضي تشاونا في حاصل المعنى
 ولا يصح تصويب اسقاط لفظ الاعتبار بل يعين إثباته ولا يصح ما نسبته إلى الشارح مما سألني
 الكلام عليه كما لا يخفى كل ذلك بادي تأمل (فإن قلت) فلو جده اختيار الشارح ما ذكره (قلت)
 قد تقدم ذلك قرينا مبسوطا وهذا كله بناء على أن الشيخ أراد ما قرأناه في معنى قول الشارح
 ولو كان الاعتبار بالترتيب والأبان حمله على أن الباء في الترتيب معدية للاعتبار حتى يكون
 المعنى ولو كان اعتبار الترتيب فهو غلط واضح لأنه خلاف المراد قطعاً والله أعلم وأما قوله وكان
 الداعي الخ وما زعمه فيه من أن الشارح فهم أن المراد بقوله بترتيب هو اعتبار الجهة العين في
 العين الخ فهو يقول على الشارح بما هو منه بري وبما لا ضرر وفوق ولا حاجة إليه في كلامه لما تبين
 في تقرير كلامه من غير تكاف فيه بما لا مزيد عليه للمعاقلة من استقامته وحسنه ورجحانه على

(فالملازم) الملازمة للحكم فاقسامه ثلاثة مثال الأول اى اعتبار العين في العين بالترتيب وقد اعتبر العين في الجنس تعديل ولاية النكاح بالصغر حيث ثبتت معه وان اختلف في انهاء اول البكارة اولهما وقد اعتبر ١٠١ في جنس الولاية حيث اعتبر في ولاية

المال بالاجماع كما تقدم

ومثال الثاني اى اعتبار

العين في العين وقد اعتبر

الجنس في العين تعديل

جواز الجمع في الحضر حالة

الطهر على القول به بالمرج

وقد اعتبر جنسه في الجواز

في السفر بالاجماع ومثال

الثالث اى اعتبار العينة

في العين وقد اعتبر الجنس

في الجنس تعديل القصاص

في القتل بمقتل بالقتل العمد

والعدوان حيث ثبت معه

وقد اعتبر جنسه في جنس

القصاص حيث اعتبر في

القتل بمقتل بالاجماع وان

لم يعتبر اى المناسب فان

ذل الدليل على الغائه فلا

يعمل به) كما في مواضع الآت

فان حاله يناسب التكمين

ابتداء بالصوم ليرتدع به

دون الاعتاق اذ يسهل عليه

بذل المال في شهوة الفرج

وقد اتفق يحيى بن يحيى

المصري على ما جاء في نهج

رمضان بصوم شهرين

متتابعين نظرا الى ذلك ان

الشارع ألغاه بما يجابه الاعتاق

ابتداء من غير تفرقة بين ملك

وغيره ويسمى هذا التفسير

بالغريب لبعده عن الاعتبار

(والا) أى وان لم يدل

الدليل على الغائه كما لو يدل

على اعتباره (فهو المرسل)

لارساله اى اطلاقه عما يدل على اعتباره والغائه ويعبر عنه بالمصلحة المرسله وبالاستصلاح

تقدير حمل الاعتبار في هذا المقام اثباتا ونقما على اعتبار الشارع واعلم الله ان ذلك كله مما لا يخفى فيه متأمل ولا يتوقف فيه متأمل ولكن فاسد الشغب بالاعتراض مع بلية العصبية مما يضيّق عنها نطاق الحصر والحاصل ان هذا التصويب خلاف الصواب وان الاستدلال عليه بما ذكره في غاية القصور وان نسبة القهم الذي ذكره الى الشارع مع برأته منه واستغنائه عنه مما لا يليق بالعاقل ولا يرتضيه لنفسه فاضل على ان فيما اعترف به من فساد هذا القهم الذي زعمه على الشارع مخالفة لما وقع فيه قبل ذلك من تفسيره قول المصنف بترتيب الحكم على وفقه بقوله اى ان اعتبار المجهت عين الوصف في عين الحكم حاصل من ترتيب الشارع الحكم الخ حيث حمل الاعتبار فيه على اعتبار المجهت والحق حمله على اعتبار الشارع كما دل عليه ما تقدم عن العضد وبالله المستعان (قوله مثال الاول الخ) فان قلت لم ذكر في المثال الاول والثالث قوله حيث ثبت معه وترك في الثاني قلت يمكن ان يوجه بالاهتمام به فيه مما اذلو سكنت عنه في الاول ربما ظن عدم صحة التمثيل اذا الصغر ليس هو العلة بل البكارة او المجموع كما قيل به فنبه على ان هذا الاختلاف لا يضرب لان المقصود ذكره معه وقد وجد ولا يضرب الاختلاف في انه العلة أولا وفي الثالث هو عدم صحة التمثيل لاتقاف هذا الحكم عند أبي حنيفة فاهم ببيان الثبوت معه لدلالة الدليل عليه ولا اعتداد بالخلاف فيه واما الثاني فاكتفى بقوله فيه على قول فليمتأمل (قوله وقد اعتبر في جنس الولاية) قال شيخنا الشهاب كأنهم نظروا الى مجزئ تعديل الولاية بالصغر وقطعوا النظر عن المال اذ لو كان خصوص المال ملحوظا في العلول لم ينهض هذا حجة على اعتبار الصغر في ولاية النكاح اه (قوله حيث اعتبر في القتل بمقتل) اقول اى في القصاص في القتل بمقتل اوفى قصاص القتل بمقتل بمقتله وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص لانه وقع بياناه واستدلالا عليه فقوله في القتل بمقتل بمقتل اقول في جنس القصاص فمخاء في باب القتل بمقتل اوفى قصاص القتل بمقتل بمقتله انه بيان فغاية الامر ان في الكلام حذف قريته عليه ومثله شائع ذائع كثير الوقوع في أفصح الفصح لا محذور فيه بوجه فقول شيخنا العلامة الاحسن ان يقول حيث اعتبر في القصاص بالقتل بمقتل بمقتله قوله وقد اعتبر جنسه في جنس القصاص ان اراد به ان الاحسن التصريح بذلك لم يصح التعليل بقوله لمطابقة قوله الخ اذ المطابقة غير متوقفة على التصريح كما لا يخفى وان اراد وجوب ذلك في أداء المعنى وان ما قررنا به كلام الشارح ليس معناه ولا ظاهرا منه مطلقا فنحن في غاية الوضوح لا يقال ما قررت به كلامه فاسد لتضمنه جعل المبين قريته على البيان والواجب العكس لا نقول انما يجب في البيان بمعنى التفسير لا بمعنى الاثبات كما هنا فلا محذور حينئذ في جعل المبين قريته على تفسيره بانه ومثل ذلك غير عزيز عند من له ممارسة لقنون الكلام المعتدية على انما جعلنا المبين هو القريته على البيان بل جعلنا سياق البيان هو القريته على ذلك ولا شبهة للاشكال في ذلك فتأمل (قوله وان لم يعتبر اى المناسب اى لا ينص ولا اجماع ولا غيره مما مر قال شيخنا الشهاب والمراد عدم دليل يدل على اعتباره لان الدليل دل على عدم اعتباره بدليل حاسم اى عند قول المقلد والانه هو مرسل اه (قوله والا) اى وان لم يدل الدليل على الغائه اى قوله فهو المرسل قال شيخ الاسلام رحمه الله ليجزى فيه الخلاف الا ترى

لارساله اى اطلاقه عما يدل على اعتباره والغائه ويعبر عنه بالمصلحة المرسله وبالاستصلاح

(وقد قبله) الامام (مالك مطلقا) رعاية المصلحة حتى يجوز ضرب المتهم بالسيف ليقترع عورض بانه قد يترك
الضرب لمذنب أهون من ضرب بري ١٠٢ (وكاد امام الحرمين يوافقه مع منادائه عليه بالنكير) اي قرب من موافقته

ولم يوافقه (ورده الاكثر)
من العلماء (مطلقا) لعدم
ما يدل على اعتباره (ورده
(قوم في العبادات) لانه
لا نظر فيه للمصلحة بخلاف
غيرها كالبيع والحد (وليس
منه مصلحة ضرورية كلية
تطعم لانها مبادل الدليل
على اعتباره فهي حق قطعها
واشترطها الغزالي للقطع
بالقول به لا لاصل القول به)
فجعلها منه مع القطع بقولها
قال (واقطن القريب
من القطع كالقطع) فيها
مثالها رمي الكفار المترسين
باسرى المسلمين في الحرب
المؤدى الى قتل الترس
معهم اذ قطع وطاق ظنا
قريبا من القطع بانهم لم
يرموا استاصلوا المسلمين
بالقتل الترس وغيره وبانهم
ان رء واسلم غير الترس فيجوز
ومعهم لفظ باقي الامة
بخلاف رمي أهل قلعة
تترسوا بمسلمين فان قطعها
ليس ضروريا ورمي بعض
المسلمين من السفينة
في البحر لبقاء الباقي فان
نجاتهم ليس كليا اي متعلقا
بكل الامة ورمي المترسين
في الحرب اذ لم يقطع او
يظن ظنا قريبا من القطع
باستئصالهم المسلمين فلا يجوز
الرمي في هذه الورد الثلاث

اذا علم اعتبار عينه في جنس الحكم او عكسه او جنسه في جنس الحكم والافهم مردودا اتفاقا
كما ذكره العضد تبالين الحاجب اه وأقول لا يخفى مناقضة هذا الكلام لنفسه بقره قول
المصنف وان لم يعتبر الذي هذا قسم منه بقوله اي لا ينص ولا اجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه
اه فانه يلزم منه تقييد المرسى باتقاء ترتيب الحكم على وفقه لا باعتبار جنسه في جنسه ولا
باعتبار عينه في جنسه ولا باعتبار جنسه في عينه كما تقدم تقريره بالترتيب بذلك فاذا قيدنا
بذلك ايضا كما قاله لزم من ذلك انه مقيد بذلك وغيره مقيد به وقد يجاب بجهل الجنس فيما قبله
هنا على الجنس البعيد وفي نفيه فيما سبق الذي هو مقتضى المتن على الجنس القريب اخذا
مما نقله الكمال في تقرير كلام ابن الحاجب فراجع (فان قلت) لا اشكال على شيخ الاسلام
وان لم ترتكب الجمل المذكور لان الذي تنهاه أولا هو اعتبار العين في العين بالترتيب اي ترتيب
الجنس على العين او عكسه او الجنس على الجنس والذي أثبتته هنا اعتبار العين في الجنس
او عكسه او الجنس في الجنس ولم يتعرض لاعتبار العين في العين فلا تناقض (قلت) اعتبار
الترتيب باحد الاقسام الثلاثة يدل على اعتبار المعنى في العين اخذا من كلام المصنف السابق
وتقريره فليست اتمل (قوله يجوز ضرب المتهم) وهذا الجواز هو الحكم وتوقع الاقرار هو
المصلحة المرسله قال شيخنا الشهاب المراد به اي بالمتهم عندهم المعروف بذلك (قوله اي قرب
من موافقته ولم يوافقه) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب يفهم منه ان كاد تدل على
ان خبرها منى اذا كانت مثبتة وهو قول مستتر بين النخاعة وان كان التحقيق عند جماعة انها
لا تدل على نفيه ولا اثباته اه وأقول زعم انه يفهم منه ما ذكره من نوع لان قوله ولم يوافقه كما
يحتمل أن يكون لبيان ان هذا الذي من جملة مدلولها يحتمل أن يكون زائدا على مدلولها قصد به
بيان الواقع هنا ولا نسلم رجحان الاحتمال الاول على الثاني (قوله فجعلها منه الخ) قال شيخنا
الشهاب كشحننا العلامة يقيدان قول المتن واشترطها الغزالي الخ بمنزلة أن يقول خلافا
لغزالي فقوله فجعلها مقابل قوله وليس منه زاد شيخنا الشهاب لكن انظر ما مذهب الغزالي
في المرسى اذ لم تكن المصلحة بهذه الصفات هل يقول به كالكلام أم لا اه وأقول قد يفهم قول
المصنف لا لاصل القول به انه يقول به وهو ظاهر تقرير الكمال لكن اقتصارا اشار على قوله
فجعلها منه مع القطع بقولها قد يفهم عدم قوله به (قوله فيجوز رميهم لفظ باقي الامة) قال
شيخنا العلامة فيه بحث وذلك ان باقي الامة قبل حصول الرمي ليسوا كل الامة حتى يكون
حفظهم كليا اي متعلقا بكل الامة واذا لم يكن حفظ الباقي كليا قبل الرمي لم يجز الرمي اذ الجوز
انما هو المصلحة الكلية اه وأقول هذا بحث ضعيف وهو في المعنى مناقشة لفظية لما اشتهر من
جعل الاكثر في حكم الكل في مسائل لا تخصي وخصوصا اذا اقتضى المعنى ذلك كما هنا ولانهم
أرادوا بالكلية ما يشمل مثل ما ذكر وانما البحث في ان قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من
عدا الترس من الموجودين في ذلك الوقت من الامة وقضية ما في كتب الفروع اعتبار
استئصال بقية الجيش فقط وقد يوجه قضية العبارة بانه لما كان حفظ الامة بحفظ الجيش لانه
الدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به العادة كان استئصاله بمنزلة استئصال الجميع او مظنة له
فجعل في حكمه لكن هذا ظاهر اذا كان استئصال بقية الجيش بحيث يحشى معه على الامة

بخلاف

وان أقرع في الثانية لان القرعة لا أصل لها في الشرع في ذلك

بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الواقعة إلا بعض جيش الاسلام وكان من لم يحضر بحيث يحصل به الحفظ التام للامة وقد استشكل هذه المسئلة بمسئلة غرق السفينة اذا كان من بها جيش المسلمين الا أن يفرق بأن استتصال الجيش في الحرب مما لا يمكن دفع مفسدته لما زعمه الكفار حيث قد الى استتصال بقية المسلمين بنحو القتل والاسر قبل التحكمن من تهمة من يقوم مقام الجيش ولا كذلك مسئلة الفرق فليست مثل ثم رأيت شيخ الاسلام قال وقوله استأصلوا المسلمين أي الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل كلامه بعد كك قوله حافظ باقي الامة ويجوز الاحتياط اهـ ذلك لان استتصال البعض قد يستدعي استتصال الجميع اهـ ولا يخفى ان ظاهر الفروع الاكتفاء باستتصال بقية الحاضرين دون من بذلك الاقليم ولهذا قال الكمال وظاهر ما في كتب الفروع تصوير المسئلة بقتال جيش المسلمين بجيش الكفار وان الخوف قتل جميع المسلمين الحاضرين للقتال مع ككاية خلاف في جواز رمي الترس اهـ ولننظر فيما لو كان الترس أكثر من بقية الحاضرين او من أهل ذلك الاقليم او قدرهم وفيما لو كان أقل لكتفه الذي به الحماية للاسلام كاهـ الجليش وابطاله (قوله السادس) ينبغي أن يجعل خبره مقدرا تقديره ما يفهم مما يذكر أي من تعريف الشبه بمعنى الوصف اذ قد يفهم منه ان المسالك فهو كون الوصف بين المناسب والطرء (قوله ما يسمى بالشبه كالوصف فيه) قال شيخنا الشهاب مانعه أي كما ان الوصف الكائن فيما يسمى بالشبه يسمى أيضا بالشبه وهو المعروف ثم معنى هذه العبارة ان نفس المسالك هو المسمى بالشبه المشتغل على الوصف المذكور المعروف فالحقيقة ذلك اذا وكنه والله أعلم تعيين الوصف المعروف المذكور بالعلية بايداء التفات الشارع اليه في الجملة وفي عبارة السعد ما يدل على ان كون الوصف شبيها هو المسالك حيث قال وتحقيق كونه أي الشبه من المسالك ان الوصف كما انه قد يكون مناسبا فيظن بذلك كونه عللة كذلك قد يكون شبيها فيفيد ظنا ما بالعلية وقد ينزع في افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشئ من مسالك الاله الا انه لا يثبت بمجرد المناسبة اهـ وقوله الا انه الخ أي لانه لو ثبت بمجرد المناسبة كان من المناسب بالذات لامن الشبه ثم رأيت في عبارة بعضهم معنى الشبه كون الوصف شبيها وهو المسالك فالشبه اسم لذلك والوصف الكائن شبيها اهـ وما أخذ كلام السعد المذكور اهـ (قلت) وقضية قوله فيحتاج الى اثباته بشئ من مسالك الاله ان اثباته بنحو النص لا يخرج عن كونه شبيها ولا يخرج قياسه عن كونه قياس شبه وأدل منه على ذلك تعبير العضد بقوله وعالية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص الخ وقضية ذلك ان القياس باعتبار الوصف الغير المناسب بالذات قياس شبه وان نص الشارع على علية ذلك الوصف أو أجمعه وأعليها وان في حجيته الخلاف الذي ذكره المصنف وقد يستشكل جريان القول برده مع ورود النص أو الاجماع على العلية اللهم الا أن يقال ان النص على العلية لا يستلزم تعديها حتى يأتي القياس ويحتمل وأما ما أقرب انه حيث ورد النص أو الاجماع على العلية خرج القياس عن كونه قياس الشبه الذي هو محل هذا الخلاف فليراجع * (تنبيه) ينبغي أن يتأمل في نحو مجرد الاسم الاقب والوصف القوي مما تقدم انه يجوز التعليل به هل يكون من المناسب بالذات حتى يكون قياسا من قياس المعنى أو من المناسب بالتبع حتى يكون من قياس

مسئلة المناسبة
تفهم أي تبطل (بفسادة
تأزم) الحكم (راجحة) على
مصلحته (أو مساوية) لها
(خلافًا للإمام) الرازي
في قوله يبقاها مع موافقته
على اتفاق الحكم فهو عنده
لوجود المانع وعلى الأقل
لاتتقاء المقتضى (السادس)
من مسالك الاله ما يسمى
بالشبه كالوصف فيه المعروف
بقوله (الشبه منزلة بين
المناسب والطرء) أي ذو
منزلة بين منزلتيهما فانه
يشبه الطرد من حيث انه
غير مناسب بالذات ويشبه
المناسب بالذات من حيث
التفات الشارع اليه في
الجملة كالأدلة والأقوال
في القضاء والشهادة قال
المصنف وقد تنكأ القشاجر
في تعريف هذه الميزة
ولم أجدها لحد تعريفها صححا
فيها (وقال القاضي) أبو
بكر الباقلاني (هو المناسب
بالتبع) كالطهارة لا شرط
النسبة فانها انما تناسبه
بواسطة انما عبادته بخلاف
المناسب بالذات كالاسكار
طهارة الخمر (ولا يصاد اليه)
بان يصاد الى قياسه

الشبه اولاً يكون من واحد منهم ما فيكون قسماً آخر غيرهما وغير الطرد فيه نظر والاولان في غاية
 البعد وأولهما أشد بعداً فليحزر (قوله منزلة بين المناسب والطردي) أقول المراد المناسب بالذات
 كما يصريح به كلام الشارح ثم يحتمل تفسير تلك المنزلة بالمناصفة بالتبع فيوافق تفسير القاضى
 الآخر ويكون الخلاف في مجرد العبارة لا في المعنى ويحتمل وهو ظاهر كلام المصنف والشارح
 تفسيرها بأعم من المناسب بالتبع فيكون أعم من تفسير القاضى ويحتمل تفسيرها بما هوهم
 المناسبة من غير اطلاع عليها وهو ما رجحه في الأحكام فإنه قال ومنهم من فسر بما هوهم المناسبة
 من غير اطلاع عليها وذلك أن الوصف المعلن به إما أن تظهر فيه المناسبة أو لا إلى أن قال وإن لم
 تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام عن هوأله فإما أن يكون مع ذلك مما لم يوافق من الشارع
 الاتفاقات إليه في شيء من الأحكام أو هو مما ألف من الشارع الاتفاقات إليه في بعض الأحكام
 فإن كان من الأقل فهو الطردى وإن كان من الثاني فهو الشبهى فهو مشابه للمناسب في أنه
 غير مجزوم بنى المناسبة عنه ومشابه للطردى في أنه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون
 المناسب وفوق الطردى ثم ذكر أنه أقرب إلى قواعد الأصول وأنه الذى ذهب إليه أكثر
 المحققين قال ويليه في القرب مذهب القاضى أبي بكر اه باختصاره في جميع ذلك وعلى هذا
 يكون مبانياً لمذهب القاضى أن أراد بالمناسبة في قوله وإن لم تظهر فيه المناسبة وبالمناسب في قوله
 فهو دون المناسب الخ أعم مما بالذات وما بالتبع كما هو المناسب لما أفهمه صنيعة من مباينة هذا
 لمذهب القاضى بل المناسب لقوله ويليه في القرب مذهب القاضى الدال على أنه أقرب من
 مذهب القاضى أن يريد بالمناسبة بالذات فقط فيكون محتملاً للمناسبة بالذات بخلافه على
 مذهب القاضى وما حتمل المناسبة بالذات أرفع مما لم يحتملها وإن ناسب بالتبع وقد يستشكل
 أقربيته منه مع صدق قولكم المناسبة باحتمال اتقاء المناسبة مطاقاً لكن كلام الشارح
 كالصنف لا يوافق ذلك فإن المتبادر من قول المصنف قوله بين المناسب والطردي الجزم باتقاء
 المناسبة بالذات عنه وهو كالصريح من قول الشارح من حيث أنه غير مناسب بالذات فليست أقل
 (قوله وقال القاضى هو المناسب بالتبع) فيه أمور الأول قال شيخنا العلامة القياس بهذا
 المناسب هو القياس المسمى بقياس الدلالة وهو الجمع بما يلزم العلة اه (وأقول) فيه نظر
 لما سألني قريياً عن شيخ الإسلام عما حمله أن القياس بهذا المناسب قد يدخل في قياس العلة
 لشمول العلة في قياس العلة المناسب بالذات والمناسب بالتبع والثاني أنه يحتمل أن يوجهه
 تضعيف المصنف قول القاضى على ما دل عليه تأخير عملاً اختاره ومقابله به أن حمله أن
 الشبه هو المستلزم للمناسب بالذات كما يصريح به ما سألني عن الأحكام وغيره وينتقد أن أراد
 القاضى أن المقصود بالجمع بالمستلزم باعتبار نفسه من غير اتفاقات للزوم المناسب بالذات لم يصح
 لأنه مع وجود المناسب بالذات كيف يقطع النظر عنه ويعزل بغيره وإن أراد المقصود بالجمع
 بنفس اللازم المناسب بالذات فهذا ليس مما نحن فيه في شيء إذاً الجمع بالمناسب بالذات ليس من
 قياس الشبه في شيء وإن أراد أن المقصود بالجمع بالمستلزم باعتبار لازمه المناسب بالذات أى
 لدلالته عليه فكذلك إذاً الجمع في الحقيقة إنما هو بالمناسب بالذات غاية الأمر أنه أكتفى عن
 التصريح به بذكر ما يدل عليه فليست أقل والثالث أن المراد بالمناسب بالتبع المناسب بالاستلزام

كما صرحوا به قال في الاحكام وذهب القاضي أبو بكر الى تفسيره بقياس الدلالة وهو الجمع بين
الاصل والفرع مما يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم وسيأتي تحقيقه في موضعه
انتهى وقال الاسنوي وان لم يناسب بالذات بل بالتبع أي بالاستلزام فهو الشبه انتهى وحينئذ
فتقديره بكل قول الشارح كالتطاهرة لا اشتراط النية فانها انما تناسبه بواسطة انما عبادته لان
حاصلها ان التطاهرة مستلزمة للمناسبة لا اشتراط النية وهو العبادات ولا شك ان التطاهرة عن
النجس عبادته فهي متضمنة للمعنى المناسب الذي هو العبادات فلم يثبت الحكم وهو اشتراط
النية فيها وعبارة الاسنوي كتعليل وجوب النية في التيمم بكونها طهارة يقاس عليه الوضوء
فان التطاهرة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية والاشتراط في التطاهرة عن النجس انكن
تناسبه من حيث انه عبادته والعبادة مناسبة لاشتراط النية انتهى ويقال عليها اذا كان المناسب
لا اشتراط النية جهة العبادته لا اشتراط في التطاهرة عن النجس لتحقيق تلك الجهة في الانها
عبادة لانها تكون واجبة ومندوبة وكل من المندوب والواجب عبادته الا ان يقال ان من
حيث هي لم توضع لتعبد وقد لا تكون واجبة ولا مندوبة كازالتما عن أرضه فانه قد يزيلها
دفعاً للاستعذار بخلاف الوضوء مثلاً فانه لا يقع الاعبادته وموضع للعبادة ولا ينافي ذلك
ان غسل الاعضاء قد يكون لمجرد التنظيف لان غسلها على الوجه والترتيب الخاصين لا يكون الا
للتعبد ولا يراد به الا ذلك بخلاف ازالة القباصة (قوله مع امكان قياس العلة) قال شيخنا
الشهاب شياً في آخر الباب انقسام القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس راجع الى معنى
في الاصل فكان الاول هو المراد في عبارة المتن هنا غير انك اذا حققت النظر تجد قياس الشبه
هو قياس الدلالة وبه صرح السعد انتهى (وأقول) فيه نظر لان قياس الدلالة الذي فسره به
السعد قياس الشبه هو ما كانت علة مناسبة بالتبع كما قال في الاحكام مانصه وذهب القاضي
أبو بكر الى تفسيره أي الشبه بقياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع مما لا يناسب الحكم
ولكن يستلزم ما يناسب الحكم انتهى وقد صرح شيخ الاسلام آخر الباب بخلافه فقال مانصه
وقياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة في علة ذاتية وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة
في قولهم ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة انتهى وقضية ذلك شمول قياس العلة
في هذا الاتي لقياس الشبه اذا فسر بقياس الدلالة بهذا المعنى لان حاصل هذا الاتي ان مهما
فرض علة سواء كان مناسباً بالذات أو لا وان وقع الجمع بنفسه فهو قياس العلة أو بلازمه أو حكمه
أو أثره فهو قياس الدلالة وقضية ذلك ان ما فرض من الشبه علة يجري فيه ذلك حتى اذا جمع
بنفسه كان قياس علة أو بلازمه أو حكمه أو أثره فتدبر قياس دلالة فليتأمل (قوله فان تعذر أي
العلة بتعذر المناسب بالذات بان لم يوجد غير قياس الشبه) أقول فيه أمران الاول انه قد يقال
هنا أسقط تاء التانيث في تعذر ليعود الضمير الى قياس العلة فانه أخصر وأظهر وقد يجاب بان
خشى حينئذ من توهم عود الضمير للشبه وان اندفع بالتأمل في معنى الكلام والثاني ان اعتبار
تعذر المناسب بالذات خصوصاً مع قوله بان لم يوجد غير قياس الشبه صادق مع كون الجمع في
القياس به نفسه أو بلازمه أو أثره أو حكمه فيكون الحاصل ان قياس الشبه مؤخر عن قياس
المناسب بالذات سواء كان قبيل قياس العلة أو من قبيل قياس الدلالة لكن قد يستشكل تقديم

(مع امكان قياس العلة)
المشتغل على المناسب بالذات
(اجماعاً فان تعذر أي
العلة بتعذر المناسب بالذات
بان لم يوجد غير قياس الشبه
(فقال الشافعي) رضى الله
عنه هو (حجة) نظر الشبه
بالمناسب (وقال أبو بكر
الصبري و) أبو إسحق
(الشيرازي مردود) نظراً
لشبهه بالطرد

قياس الدلالة حيث أن أريد تقديمه على قياس الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي بل وعلى ما تقدم
 عن الأمدى بل أولى لأنه قدمه على ما قاله القاضي فليتامل إذا فرقت في المعنى بين الجمع بلازم
 المناسب كما في قياس الدلالة وبين الجمع بما يستلزم المناسب كما في قياس الشبه على قول القاضي
 إذا لم يكن كل منهما هو الجمع بالنسب غير أنه لم يصرح به لكن دل عليه بلازمه أو لازمه فليتامل
 (قوله وأعلام قياس غلبة الاشياء الخ) أقول فيه أمور الأول أن الهاء في أعلام عائدة على
 الشبه بمعنى الوصف وهو المصرح به في كلام المصنف أي وأعلى الشبه بمعنى الوصف لكنه على
 حذف مضاف والتقدير وأعلى قياساته أي القياسات المبنية عليه وهي التي جمع به فيها ويدل
 على ذلك قوله قبله ولا يصار إليه فان معناه لا يصار إلى الشبه لكن على حذف المضاف أي إلى
 قياس الشبه بدليل ما عقبه به من قوله مع إمكان قياس العلة فإنه ظاهر في أن المعنى لا يصار
 إلى قياسه ولهذا قال الشارح بأن يصار إلى قياسه فغاية ما في الباب أن في الكلام مسامحة
 بحذف المضاف مدلولاً عليهم بالقرينة ومثله شائع ذائع حتى في الكتاب العزيز والسنة الشريفة
 بل هو منحسن لما فيه من الاختصار بالحذف مع قرينة المحذوف فلا يسع عاقل أنكاره ولا
 التوقف فيه وحينئذ فحاصل كلام المصنف أنه بين الشبه بمعنى الوصف وأشار بيانه إلى بيانه
 بمعنى المسلك فإن تعريف الشبه بمعنى الوصف بانه ذو المتزلة المخصوصة فيه إشارة إلى أن كون
 الوصف صاحب تلك المتزلة مما ثبتت عليه فيكون ذلك الكون هو الشبه بمعنى المسلك ثم بين
 حكم القياس المبني على الشبه فكانت قال هذا هو الشبه وحكم القياس المبني عليه كذا وهو
 معنى قوله ولا يصار إليه إلى آخره على ما تبين ولا يخفى على عاقل أنه ليس في هذا الكلام أن
 المصنف جعل قياس غلبة الاشياء من الشبه لما تبين واضحاً من أنه إنما جعله أعلى القياسات
 المبنية على الشبه غاية الأمر أن في عبارته مسامحة بحذف المضاف مع قيام القرينة عليها
 ولا غبار على ذلك كما تبين وثابت أن الذي ينبغي أن الأعلى ماله أصل واحد لسلاسة من
 المعارض كما قال شيخ الإسلام يرد عليه أن أعلى قياس الشبه مطلقاً ماله أصل واحد لسلامة
 أصله من معارضة أصل آخر له وقد يجاب بأن ذلك مفهوم بالاولى مما ذكرنا من انتهى وواللهما
 أن المفهوم من غلبة الاشياء أن الاشياء متعددة في الجانبين فيعتبر أكثرها ويرى ما لو لم تعدد
 الجانبين بأن تعدد الشبه في أحدهما واتحد في الآخر واتحد فيهما فهل يصدق عليه
 غلبة الاشياء ويسمى بذلك اصطلاحاً في نظر وعلى الجملة فظاهر أن المعبر في الأول هو ما تعدد
 وفي الثاني هو الأقوى وهو رابعها أنه لو كانت تعددت اشياء أحد الأصلين في الحكم
 فقط وتعددت اشياء الآخر في الصفة فقط فاهم ما يقدم فيه نظر ولا يعد تقديم اشياء الحكم
 لكن لو كانت اشياء الصفة أكثر ففهمه نظر وخامسها دلالة على أن قياس غلبة الاشياء الذي
 هو الحاق الفرع المتعدد بين أصليين بأكثرهما شهاباً من قياس الشبه الذي الكلام فيه وعليه
 نص المصنف في غير هذا الكتاب حيث قال في شرح المختصر كما حكاه عنه صاحب الجوهر الفريد
 ثم اختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقاً ومنهم من شرط في اعتباره إرهاباً
 الضرورة إلى الحكم في واقعة لا يوجد فيها إلا الوصف الشبهى ومنهم من شرط في اعتباره أن
 يجتذب الفرع أحدهما فيلحق بأحدهما بغلبة الاشياء ويسمونه والحالة هذه قياس غلبة الاشياء

(وأعلامه) على القول
 بصحته (قياس غلبة الاشياء
 في الحكم والصفة) وهو
 الحاق فرع مسترد بين
 أصليين بأحدهما الغالب
 شبه به في الحكم والصفة
 على شبهة بالآخر فيهما
 الحاق العبد بالمال في إيجاب
 القيمة بقتله بالغة ما بلغت
 لأن شبهة بالمال

وهذا ما يدل عليه نص الشافعي وقد ~~نص~~ نصه في شرح المنهاج ومنهم من يعتبر الاشياء
الحكمية ثم الرجعة الى الصفة ومنهم من يسوي بينهما ومنهم من قال انما يعتبر شبه الاحكام فقط
دون شبه الصورة كدوطه الشبهة الى النكاح في سقوط الحد وجوب المهر لشبهة الوطء في
النكاح في الاحكام ونقد له ابن السمعاني عن اصحابنا ونقد له غيره عن الشافعي رضي الله عنه ومنهم
من اعتمد شبه الصورة أيضا كقياسنا الخيل على البغال والحديد في سقوط الزكاة وقياسهم
في حرمة اللحم وقال الامام فخر الدين قدس الله روحه في المحصول اعتبر حصول المشابهة فيما
يظن انه الحكم أو مستلزم ماهو عليه الحكم سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى ثم قال
القاضي أبو حامد المروزي في أصوله قدس الله روحه اننا لا نعني بقياس الشبه ان يشبه الشيء
الشيء من وجه أو أكثر لانه ليس في العالم شيء الا وهو يشبه شيئا آخر من وجه أو أكثر من وجه
ولكن نعني انه لا يوجد شيء أشبه به منه فلا يوجد شيء أشبه بالوضوء من التيمم فيطبق به انتهى
فاظهر قوله ومنهم من شرط في اعتباره ان يجتذب الفرع أصلا الى آخره فانه نص في ان قياس
غلبة الاشياء من قياس الشبه الذي الكلام فيه وان ذلك متفق عليه بين القائلين به وانما
اختلافوا فيما يعتبر به حتى حصر بعضهم في هذا النوع وقال في شرح المنهاج واعلم ان صاحب
الكتاب لم يصرح بذلك قياس غلبة الاشياء وهو ان يكون الفرع مترددا بين أصليين متشابهين لهما
فيخلق باحدهما المشابهة في أكثر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسما من قياس الشبه أو هو هو
وهو ظن صحيح فالناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحدهما قسيم للشبه بل اما قسم منه
أر هو هو وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضي مطلقا ان الخلاف جار فيه
وهذا الذي اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر
التقريب والارشاد لامام الحرمين والذي تحصل لي من كلامه في هذا الكتاب ان في قياس الشبه
مذهب أحدهما الى ان قال والثالث انه لا يعمل بالشبه الا بشرطين أحدهما ما ذكرناه من عدم
امكان المصير الى قياس العلة والثاني ان يجتذب الفرع أصلا فيخلق باحدهما غلبة الاشياء
الى ان ذكرناه يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه الى ان قال والسابع اعتبار
قياس غلبة الاشياء دون غيره انتهى فاظهر هذه النصوص الصريحة من هذا الامام المقتطوع
بقدمه في حفظ هذا الفن واحاطته بقليله وكثير وجليله وحقيقه كما لا يخفى في ذلك أحد يعتد به
على ان قياس غلبة الاشياء عندهم من افراد قياس الشبه الذي الكلام فيه وان منهم من قصر
اعتبار قياس الشبه عليه وانه لم يقل أحدهما قسيم لقياس الشبه بل الامر منحصر في مذهبين
أحدهما أنه قسم منه والاخر انه هو دون غيره وبقوله السابق عن شرح المنهاج وهذا الذي
اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب الى آخره
يبطل قول الاسنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان القاضي خالف في الشبه وفي
قياس الاشياء وقد أخذ الشارحون بظاهره فصريح جوابه وليس كذلك فقد صرح الغزالي في
المستصفى بان قياس الاشياء ليس فيه خلاف الى ان قال وكلام المحصول لا يرد عليه شيء فانه
نقل كلام القاضي في الشبهة خاصة ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم ان الامام بعد فراغه
من تفسير الشبه قال واعلم ان الشافعي رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الاشياء وهو ان يكون

الفرع واقع بين أصليين إلى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم من
تفسير الشبه وليس كذلك بل هو إشارة إلى وقوع الفرع بين أصليين انتهى إذ مع تصريح القاضي
نفسه بذلك في مختصر التقريب لا معنى لرد ما اقتضاه كلام المنهاج ونسبته إلى الوهم بل يتعين
الاخذ به ووهم من نسبة إلى الوهم بل ما فهمه الأسنوى عن المحصول وهم فإن المفهوم من كلامه
هو ما فهمه صاحب المنهاج وهذا قال القرافي في شرح المحصول مانصه تنبيه قال التبريزي بعد
ذكره للحدين اللذين في المحصول وقيل هو الاخذ بأقوى الشبهين فجعل قول الشافعي تفسيراً ثالثاً
وهو الظاهر من قول الشافعي انتهى وعبارة الامام في مختصر المحصول المسمى بالمختص بالفرع
الخامس الشبه قال القاضي أبو بكر الوصف ان لم يكن مناسباً فاما ان يكون مستلزماً لما يناسبه
بذاته واما ان لا يستلزم فالاول هو الشبه والثاني طرد وقال الشافعي يسمى هذا القياس قياس
غلبة الاشياء وهو ان يكون الفرع إلى آخره ولا يفهم من هذه العبارة الا كون قول الشافعي
المذكور تفسيراً للشبه المترجم عليه وهذا مما بين مراده من عبارة المحصول وبما تقرّر يعلم ان
كون قياس غلبة الاشياء من قياس الشبه الذي الكلام فيه هو منقول الاثمة عند المصنف
وانه يوجب الالة وتقدمه في حفظ هذا الفن على غيره وان فيه خلاف القاضي المشار اليه
وحديثه فلا يخبر على المصنف في ادخاله في قياس الشبه ولا في اجرائه الخلاف فيه اذ لا محذور
على أحد في الاقتداء بما فعل أئمة الفن واتباعهم فيه ولا يرد عليه ان العضد والسعد اخذ من
الاشياء وغيره اخرج قياس غلبة الاشياء عن قياس الشبه الذي الكلام فيه أما ولا فلان
المصنف غير منقلد لهما بل ولان تقدمهما من الاصولين كما علم من كلامه في غير موضع على
انه انما خالف ما قالاه في ذلك عن قصد وعلم به كما لا يشبه ذلك على عاقل كيف وكلام الامد
الذي هو مأخوذ من ما بين عينيه فلا اعتبار بما قد يتوهم من أنه لم يطلع على ما قرأه على انه لو
فرض ذلك لم يؤثر مع نقله المسئلة عن نفس القاضي في مختصر التقريب كما تقدم وأما ثانياً
فلان مخالفة العضد والسعد كالأمدى وغيره لا تمنع من اتباع الاثمة فيما صاروا اليه وان
فرض ان مخالفتهم أوجه معنى فكيف وما قالوه هو الاوجه كما قال شيخ الاسلام في قول العضد
ان حاصل هذا الفرع تغاير مناسبتين رجح أحدهما أي فهو من مسلك المناسب لامن المسالك
المسمى بالشبه مانصه ولا يخفى ان شبه الوصف بمناسبتين لا ينافي شبهه بالطردى أيضاً فافعله
المصنف أي من جعله هذا الفرع نوعاً من قياس الشبه اقدم انتهى وبذلك يظهر ان ما فعله
المصنف هو الموافق للقول والمعنى فهو الحقيقي بالاعتبار عند ذوى الاستبصار واذا علمت جميع
ذلك علمت سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا عن العضد والسعد وقوله عقب ما حكاه عنهما
مانصه فانت تراهما كيف جعل الحاق فرع مترددين أصليين ليس من الشبه الذي كلامنا فيه
وترى التفنازاني قد جعل تعريف القاضي للشبه بمعنى آخر غير ما نحن فيه وهو قياس الدلالة
والمصنف قد جعل الاول مما نحن فيه حيث قال وأعماله إلى آخره والثاني تعريفنا للشبه
الذي البحث فيه وليس كذلك ثم كيف يصح جعل قياس غلبة الاشياء مسلكاً للعلية أي اعلية
العله في الحكم الثابت به انتهى ووجه سقوط قوله ثم كيف إلى آخره ظاهر مما تقرّر في الامر
الاول اذ قد بان به بما لا مزيد عليه للعاقل الطالب للحق ان المصنف لم يجعل قياس غلبة الاشياء

مسلكا للعلية بل نسبتها الى انه جعله مسلكا لا منشأ لها الا العقل القاحشة والاشتباه القبيح كما
هو ظاهر عما قررناه كلام المصنف بل لا يصدر مثل ذلك عن نظري كلام المصنف وسيما قد أدنى
نظري ولكن الشيخ مشغوف بحجة الاعتراض على المصنف والشارح مع قلة اطلاعه على كلام
القوم وقصور نظره على ما في العضد وحاشيته كما هو معلوم حتى بواسطة مشاهدته ومخالطته
وذلك مما يعمى عن الحق ويصم ووجه سقوط اعتراضه بان المصنف جعل الاقل مما نحن
فيه ظاهرا مما قرر في الامر الثاني حيث تبين به ان المصنف تابع في ذلك لآلئمة الفن فلا يلحقه
في ذلك اعتراض وان فرض اتجاه خلافه مع في فكيف وقد تبين ايضا انه المتجه معنى كما تقدم
ولك ان نقول للشيخ ما سنده من قولك وليس كذلك فان كان مجرد ما في العضد وحاشيته
فيلزم بطلان كل ما قاله أهل الأصول مما خالفهما وهو كثير كما لا يخفى ولا يقول ذلك عاقل وهمل
جامع متناع عما افتهما خصوصا من مثل المصنف وحى أو قام على ذلك برهان وان كان اتفاق
أهل الأصول على خلاف ما قاله المصنف أو على ترجيح خلافه فذلك شئ دونه خوط القناد
وشيب الغراب مع انك لم تدع ذلك ولم تبينه ومع ان المصنف ناقل الاتفاق على ما قاله كما علمت
وان كان برهانا عقليا فإين ذلك البرهان وما أحق مثل هذه التعصبات الفاسدة باسم
الهنديان وباقه المستعان وما اعتراضه بان المصنف جعل الشبه بتفسير القاضي مما نحن فيه
مع انه ليس كذلك فهو باطل بطلانا ظاهرا وذلك لان كلام المصنف في كتبه وغيره مصرح بان
القاضي أراد بذلك التفسير بيان الشبه الذي الكلام فيه كما لاسترة بذلك لمن راجع كلام الناس
فانظر قول المحصول الفصل الخامس في الشبه والنظر في ماهيته ثم في اثباته أما الماهية فقد كروا
في تعريفها وجهين الاول ما قاله القاضي أبو بكر وساق عنه مثل ما حكاه المصنف عنه ثم
قال النظر الثاني في أنه حجة وقال القاضي أبو بكر ليس بحجة الى آخره فهل معنى هذا الكلام
غير أن الشبه بالمعنى الذي قاله القاضي هو الشبه المختلف فيه الذي الكلام فيه ومثل ذلك في
التمهاج وغيره من فروعه وانظر قول الاحكام المسلك السادس اثبات العلة بالشبه ويشتمل على
ثلاثة فصول الفصل الاول في حقيقة الشبه واختلاف الناس فيه وما هو المختار فيه الى أن قال
غير أن آراء الأصوليين مختلفة فيه فهم من فسره الى آخر ما نقله من تفسيراته التي منها تفسير
القاضي المذكور ثم قال واعلم ان اطلاق اسم الشبه وان كان حاصله في هذه الصور راجعا الى
الاصطلاحات المقتضية غير ان أقربها الى قواعد الأصول الاخير وهو الذي ذهب اليه أكثر
المحققين ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر ثم قال الفصل الثاني في أن الشبه مع قران
الحكم به دليل على كون الوصف علة ويأثبه الى آخره فهل يفهم من هذا الكلام غير أن الشبه
بالمعنى الذي قاله القاضي من الشبه الذي الكلام فيه وذكر الصني الهندي في النهاية فهو ما في
الاحكام وقال المسئلة الثانية في اقامة الدلالة على انه حجة اذا اقترن به الحكم والخلاف فيه مع
القاضي أبي بكر وغيره لما انه يفيد ظن العلية الى ان قال في اثباته هذا الاستدلال واما ثانيا فلان
الشبه أما مستلزم للمناسبة على ما قاله القاضي أو موهوم له على ما ذكرناه أخيرا وهو عبارة عما
عرف تأثير جنسه القريب في الجنس القريب المحكم على ما ذكرناه في التعريف الذي قبل
الاخير وشئ من ذلك غير حاصل في الوصف الطردى فكان ظن كون الوصف الشبهى متضمنا

ذلك المصلحة أكثر الخ فأنظر هذا التصريح الواقع في اثنا عشر. هذا الاحتجاج بان الشبه بالمعنى
الذى قاله القاضى من الشبه الذى الكلام والخلاف فيه فهل يحتاج بذلك كله الى دليل

وكيف يصح في الاذهان شئ * اذا احتجنا النهار الى دليل

وأما استناده في هذا الاعتراض الى أن التفاتنا الى قد جعل تعريف القاضى الشبه بمعنى آخر
غير مانحن فيه فلا يصح أما ولا فلاته لا يقوم حجة على المصنف خصوصاً في أمر نقل في هذا الفن
الذى اشترت الحاطة المصنف به ومن يشبه فيه ولا يقاوم ما سمعته من هذه النصوص الواضحة فضلاً
عن تقدمه عليه وأما ما لا نلسم صدور هذا الجمل من التفاتنا الى العبارة التى حكاه عنه
لا تفيد ذلك اذ لا نلسم ان الإشارة في قول التفاتنا الى وعلى ان ما بعد من سالك العلم غير ذلك
راجعة لما نقله عن القاضى قبل ذلك أيضاً بل يجوز ان تكون راجعة لبعض هذه المعاني في قوله
فنبه الشارح المحقق على العضد على بعض هذه المعاني والمراد بذلك البعض القرع المتروكين
أصلين لانه الذى تعرض له العضد بل يتعين رجوعه بالذات فقط اذ لو رجعت لجميع ما ذكره
التفاتنا الى عن امام الحرمين لم يخرج ما ذكره الامام عن الشبه الذى الكلام فيه وهو باطل
اذ كلامه ليس الا في بيان الشبه الذى الكلام فيه كما لا يخفى فتأمل وبالله التوفيق (قوله
في الحكم والصفة) قال شيخنا الشهاب أى ما بدليل ما يأتى انتمى (وأقول) فيه نظر اذ لم تظهر
دلالة ما يأتى على ذلك لانه ان أراد بما يأتى تقرير الشارح المثال المذكور فعبارة فيه محتملة
كعبارة المتن وان أراد به قول المصنف ثم الصورى فهو مسمى على ان المراد بالصفة الصورة فهو
ممنوع فقد فسر الكمال الصفة بتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة وضدها وظاهر ان
الصفة هي هذا المعنى غير الصورة ولو سلم ان الصفة هي الصورة لم يلزم على تقدير حمل الوافى قوله
والصفة على معنى أو دخول الصورى فيما قبله لان ما قبله مصور بتعدد الاصل كما تقدم بخلاف
الصورى كما يفهم من تمثيل الشارح (بقي هنا جثمان) أحدهما انه على تقدير ان الوافى قول
المصنف والصفة معناها الظاهر وان المراد بالصفة غير الصورة يبنى وراء ما ذكره أقسام أخرى كغلبة
الاشياء في الحكم فقط وفي الصفة فقط وفي الحكم والصورة وفي الصفة والصورة فينبغي التأمل
في حكمها وفي رتبته ولم أرفى ذلك شيئاً وقد يقتضى كلام المصنف تأخر الاولين عن الصورى وفيه
نظرة والثاني انه لا يظهر فائدة الحكم بان قياس غلبة الاشياء على والترتيب بينه وبين الصورى
الا بالنسبة للتعارض فينبغي التأمل في تصويره ويحتمل تصويره بما اذ ترد دفع بين أصلين
وكان أكثر شبهها باحدهما في الحكم والصفة وأشبه الاخر في الصورة فلما تأمل (قوله) أكثر من
شبهه بالخرم من ما) قال شيخنا العلامة الذى في العضد ان شبهه بالخرم من ما أكثر من
في الصفات البدنية والنفسانية وفي أكثر الاحكام التكليفية انتهى (وأقول) لا يخفى أن مجرد
المعارضة بما في العضد غير فيد اذ متابعة الشارح له غير واجبة عليه قطعاً وان ما وجه به كلامه
لا يفيد أكثرية المشابهة للخرم اذ لا يلزم من أنه يشابهه فيما ذكر أن تكون هذه المشابهة أكثر من
مشابهته العمال وما قاله الشارح هو الموافق لما شئ عليه الفقهاء من إلحاق العبد في الضمان
بالاموال (قوله) وقال الامام الخ) فينبغي التأمل في وجه المقابلة بينه وبين ما قبله وافظ
المحصل فاما الذى يقع به الاشتباه فالحكى عن الشافعى انه كان يعتبر الشبه في الحكم كشابهة

في الحكم والصفة أكثر من
شبهه بالخرم من ما (ثم) القياس
(الصورى) كقياس الخليل
على البغال والحمير في عدم
وجوب الزكاة للشبه
الصورى بينهما (وقال
الامام) الرازى (المعتبر)
في قياس الشبه ليكون
صحيحاً (حصول المشابهة)
بين الشئيين (له) الحكم
أو مستلزمها (وعبارته فيما
يظن كونه على الحكم أو
مستلزمها

العبد المقتول للحر واسائر المملوكات وعن ابن علية انه كان يعتبر الشبه في الصورة والحق انه
 متى حصلت المشابهة فيما يظن انه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك
 في الصورة أو في الاحكام انتهى ولا يخفى ان المتبادر منه ان مخالفة الامام لغيره من جهة انه
 لا يقصر المشابهة على الحكم كما هو ظاهر المحكي عن الشافعي ولا على الصورة كما هو ظاهر المحكي
 عن ابن علية بل يعتبر كلا من المشابهة في الحكم والمشابهة في الصورة ومن جهة انه لا يعتبرها
 مطلقا كما هو ظاهر اطلاق المحكي عنهما بل بشرط ظن علية الحكم أو الصورة وعبرة المصنف
 لا في ذلك ولا في ظاهره المقابلة وقد يشكك في ذلك (قوله سواء كان ذلك) أي حصول
 المشابهة في الصورة أم في الحكم قال شيخنا العلامة فتكون الصورة أو الحكم هو العلة
 والمشابهة واقعة فيها ومؤدى قول الشارح فيما مر لان شبهه بالمثال أكثر من شبهه بالخر وقوله
 للشبه الصوري بينهما ان العلة نفس المشابهة لا ما فيه المشابهة انتهى (وأقول) أما أولا فإذ كرر
 هنا في كلام الامام بخلاف لما تقدم ومقابل له كما تقرر فيجوز ان يخالف في هذا أيضا ولا تناقض
 لان شرطه اتحاد القائل وأما ثانيا فيمكن حمل أحدهما على الآخر كما يحتمل الاول على الثاني
 فيقال في قوله لان شبهه بالمثال في الحكم والصفة أي اللذين يظن انهما علة الحكم وفي قوله
 للشبه الصوري بينهما أي للشبه في الصورة التي يظن انها علة الحكم وحاصل ذلك اعتبار
 المشابهة في العلة وهو عين ما قاله الامام فتأمل (قوله لا تنفذ العلية أصلا) أي لا قطعها ولا ظنا
 (قوله لجواز أن يكون الوصف ملازما للعلة الخ) أقول فيه أمران الاول قال العضد
 بعد تقريره هذا الدليل وقد يقال ان أردت بالجواز تساوي الطرفين فمنع وان أردت به عدم
 الامتناع لم يناف الظن انتهى وقال المصنف في شرح المختصر من أنكر حصول الظن منه أي
 من الدوران مع تجرده أي عن السبر وغيره قريب من العناد والاطفال يقطعون بما ذكرنا من غير
 استدلال بالسبر ولا غيره انتهى والثاني ان لقائل ان يقول ان ملازمة الوصف للعلة يقتضي ان
 أحدهما لا يتفك عن الآخر وأنه حيث وجد ذلك الوصف وجدت العلة غاية الامر أنهم تعين
 والخاص ان مقتضى هذا الاحتمال وجود العلة ولا بد وان لم يعلم عينها وهذا ينبغي أن يكون
 كافي في المقصود اذ حيث علم وجود ذلك الوصف في الاصل والفرع علم وجود علة الاصل
 في الفرع فينبغي أن يصح القياس من غير احتياج لتعين العلة لجواز ما ذكره يقتضي خلاف
 مطلوب هذا القول فكيف يستدل به عليه وبالجمله فان أراد الاستدلال على اتقاء العلة لم يصح
 أو على عدم تعينها لم يقدح في جواب بان المراد بالملازم اللازم كما عبر به غير الشارح كالهندي وهو
 قد يكون اعم فلا يعلم بجوده وجوده وجود العلة وفيه نظر لان قول الشارح فانها دائمة معه
 وجودا وعدمه كقول العضد فانها تعلم في الصغير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله صريح
 في ارادة اللازم المساوي والاصح قول الشارح وعدمه وقول العضد وتزول بزواله أو بان
 العلة ما لم تتعين لا يصح القياس باعتبارها اذ لا بد من سلامة القادح وما لم تتعين لا تعلم
 سلامتها ألا ترى انها ما لم تتعين لا يعلم وجود شرطه أو انتفاء مانعه مثلا قد يكون الشيء
 شرطا أو مانعا لعلية بعض الاوصاف دون بعض فيتوقف العلم بوجود الشرط أو انتفاء المانع على
 تعين الوصف ولا يكفي فيه العلم بوجود ذلك الملازم اكرونه ملازما لذات الوصف لعلية خاليا

سواء كان ذلك في الصورة
 أم في الحكم (السابع) من
 مسائل العلة (الدوران
 وهو ان يوجد الحكم عند
 وجود وصف وبعدم عند
 زواله قبل لا يثبت) العلية
 أصلا لجواز أن يكون
 الوصف ملازما للعلة
 لانفسها كرائحة السكر
 الخصوصية فانها دائمة معه
 وجودا وعدمه

عن الموانع فليتأمل . بقى انه هلا عل هذا القيل بأنه لا يلزم من ملازمة الوصف للحكم وجودا
وعدم كونه عليه فان الاحكام التعسدية يمكن أن يقارن بها بعض الاوصاف وجودا وعدمها على
سبيل الاتفاق من غير أن يكون عليه لها فليتأمل (قوله بان يصير خلا) متعلق بقوله وعدمها وانظر
لم يخص العدم بهذه الحالة مع تحققه أيضا حال كونه عصيرا لصدق عدم المسكر حينئذ اذ عدم
الشيء صادق قبل وجوده وقد جعل بان بمعنى كان وعبارة المصنف في شرح المنهاج كالصريح
مع المسكر في العصور لانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما ثم لما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم
لما زال السكر يصبرونه خلاصا راجعا لا انتهى ومثله في العوض (قوله) وكان قائل ذلك
قوله عند مناسبة الوصف الخ) أقول فيه أمران الأول ان مناسبة الوصف لاتتبع الاحتمال
ولا تستلزم العلوية بل هو أن يكون وصف مناسب ولا يكون هو العلة بان لا يعتبر الشارع
في تعلق الحكم ومع الاحتمال كيف يثبت القطع والثاني ان قضيته انه لا فرق بين كون
الوصف مناسباً أو لا وان الخلاف بارططة وقضية كلام العوض كالمختصر خلافه قال العوض
شرحا لكلام المختصر الطرد والعكس هو ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده
ويعدم بعده وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته للعلوية أي دلالاته على اعلی مذاهب
الى أن قال ثالثها وهو المختار لا يفيده قطعا ولا ظنا لانا الوصف المتصف بالطرد والعكس
انما يكون مجردا اذا خلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وإبطاله وعن الأصل عدم غيره
من غير التفات الى غير منق مع وغير ذلك من مناسبة أو شبهه ولا شك انه اذا خلا عن هذه
الاشياء فكلي يجوز كونه عليه يجوز كونه ملازما للعلية كالراية المخصوصة الملازمة
للسكر فانما عدمه في العصور قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بهالة
قطعا ومع قيام هذه الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلوية ولا ظنها ويكون الحكم بهلية محكما
محضا اللهم الا بالاتفات الى نفي وصف غير بالاصل أو السبر فيخرج عن المبحث انتهى وقال
السعدى حواشيه قوله وهو المسمى بالدوران قد اعتبره في الدوران صلاح العلية ومعناه
ظهور مناسبة ما وقد جعل مجرد الطرد هنا خالفا عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف
في افادته العلوية اذا خلا في أن الوصف اذا كان صالحا للعلوية وقد ترتب الحكم عليه وجودا
وعدم ما حصل ظن العلوية بخلاف ما اذا لم تظهر له مناسبة كالراية للصريح انتهى ثم قال في
قوله اذا خلا الى آخره يعني ان كون الوصف متصفا بمجرد الطرد والعكس انما يكون عند خلو
عن السبر وعن كون الأصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلة مثل المناسبة والشبه
والنص والاجماع انتهى ثم قال في قوله فيخرج عن المبحث يشكل بالشبه حيث أثبت بمسالك
العلية ولم يخرج عن المبحث من افادته العلوية انتهى وقد يوجب ما اقتضاه كلام الشارح بان
وجود المناسبة في الوصف لاتتبع جريان الخلاف في الدوران في نفسه مع قطع النظر عن المناسبة
ومن غير التفات اليها وقد يحمل على ذلك ما ذكر عن العوض وغيره (قوله لقيام الاحتمال السابق)
أقول فيه بحث لان هذا انما يفيد نفي القطعية لا اثبات الظنية اذ قيام الاحتمال لاحد الطرفين
لا يوجب ظن الطرف الآخر ويوجب بان المراد الاستدلال على مجرد نفي القطعية فهو متعلق بقول
الشارح لا قطعي دون ما قبله والدليل على ثبوت الظنية مذ كور في المنهاج وشروحه وغيرهما

بان يصير خلا وابست هلة
(وقيل) هو (قطعي) في افادة
العلوية وكان قائل ذلك قائل
عند مناسبة الوصف
كالا سكر لحرمة المنهاج
(والجواب) وفاقا لاكثر (انه
(قطعي) لا قطعي لقيام الاحتمال
السابق) ولا يلزم المستدل
به (بيان)

(قوله في أي انتفاء) أقول فهو من في الشيء مبنية للفاعل بمعنى في انتفاء كما قدمه الشارح وإنما
أوله بذلك لأن الذي يقدر بانه انما هو كونه منتفيا في نفس الامر لا كونه منتفيا أي انتفاء أحد اذ
قد ينفيه أحد ولا ينتفي في نفس الامر بل يكون موجودا (قوله بخلاف ما تقدم في الشبهة) أي
من أنه لا يصح الاستدلال به مع إمكان قياس العلة كما افاده تعبير المصنف بالتعذر في قوله فان
تعذر أي العلة فقال الشافعي هو حجة الخ (قوله ضراباؤه عند مانع العلة) أقول المتجه انه
ليس المراد بضمير الابداء الانقطاع بل الاحتياج الى الترجيح فان عجزا قطع وقوله لا في بعد
طلب الترجيح أي عند مانع العلة كما قرره غيره وحينئذ يشكل كلام المصنف حيث جعل
حكم الاقل الضرر وبناءه على منع العلة بين وحكم الشافعي طلب الترجيح وسكت عن بناءه على
ما ذكره مع أن ما حكم به في كل من الموضوعين يجري في الآخر اللهم إلا أن يكون أراد التفنن
وحذف من كل من الموضوعين ما اثبت في الآخر فليتأمل (قوله الثامن من مسالك العلة) أي
في الجملة أي على قول فلا يناق عدم من المسالك رده عند الأكثر كما سيأتي (قوله وهو مقارنة
الحكم لوصف من غير مناسبة) أقول ينبغي التأمل في النسبة بين الطرد والدوران وما يترتب
على ذلك وقد عبر الصبي الهندي في الدوران بقوله الفصل الرابع في الدوران ويسمى بالطرد
والعكس ومعناه أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند عدمه وهو المسمى بالدوران
الوجودي والعدي فإن كان بحيث يوجد عند وجود الوصف ولا ينعدم عند عدمه فهو المسمى
بالدوران الوجودي والطرد أو بالعكس ويسمى بالدوران العدي والعكس والكلام في هذا
الفصل انما هو في الدوران الوجودي والعدي وقد يسمى بالدوران المطلق اه ثم عبر في الطرد
بقوله الفصل السادس في الطرد والمعنى منه الوصف الذي لا يكون مناسباً ولا متلزماً للمناسب
ويكون الحكم حاصله في جميع صور حصوله غير ضرورة النزاع فان في حصوله معه فيهما
النزاع هذا هو المراد من الجريان والاطراد على قول الأكثر ومنهم من قال لا يشترط ذلك بل يكفي
في علة الوصف الطرد أي أن يكون الحكم مقارنا له ولو في صورة واحدة واختلاف العلماء في
حجية الوصف الطردى فن قال المطرد المنعكس ليس بحجة قال بعدم حجية المطرد بالطريق
الأولى وأما من قال بحجتيته فقد اختلفوا في حجية المطرد اه وهو ظاهر في الفرق بين الدوران
والطرد باعتبار الاطراد والانعكاس في الدوران دون الطرد بمعنى أن المعتبر فيه الاطراد دون
الانعكاس فلا يعتبر أيضا بل يعتبر علمه فيكون النسبة بينهما التباين لكن قد يشكك على ذلك
تمثيل الشارح بعدم بناء القنطرة فانه مطرد منعكس فانه كلما اتقى بناء القنطرة اتقى إزالة
التجاسة وكلما وجد وجد في هذا التمثيل مساهمة ويحتمل أن الشارح يفرق
بين ما باعتبار انتفاء المناسبة في الطرد واعتبار صلوح الوصف لها في الدوران أعم من أن تظهر
فيه أولا كما يدل عليه قوله السابق في الدوران وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف فانه
صريح في أن الوصف في الدوران قد يناسب وقد لا يناسب لكن مع احتماله المناسبة والا كان
طردا (فان قلت) اذا تناسب فيكون الاثبات بالمناسبة لا بالدوران (قلت) سيعلم جواب ذلك
قريبا وقد يستدل على أن المعتبر في الطرد المقارنة وجود فقط بقول المصنف في شرح المختصر
وزاد أي الغزالي استدلالا على فساد الدوران فقال لان الوجود عند الوجود طرد محض وزيادة

نفي أي انتفاء (ما هو أولى
منه) باقادة العلية بل يصح
الاستدلال به مع إمكان
الاستدلال بما هو أولى منه
بخلاف ما تقدم في الشبهة
(فان أبدى المعترض وصفا
آخر أي غير المدار) ترجح
جانب المستدل بالتعدينية
لوصفه على جانب المعترض
حيث يكون وصفه قاصرا
(وان كان) وصف
المعترض (متعديا الى القرع)
المتنازع فيه (ضر) ابدائه
(عند مانع العلة) له دون
مجرد زهما (أو الى فرع آخر
طلب الترجيح) من خارج
لتعادل الوصفين حينئذ
(الثامن) من مسالك العلة
(الطرد وهو مقارنة الحكم
لوصف)

من غير مناسبة كقول بعضهم في الخلل مائع لا ينبغي القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن أي بخلاف الماء فتبني القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة فيبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلاً وإن كان مطرداً لا نقض عليه (والأكثر) من العلماء (على رده) لا انتفاء المناسبة عنه (قال علماء أوقاف قياس المعنى مناسب) لا شمله على الوصف المناسب (و) قياس (الشبه تقريب و) قياس (الطردي تحكيم) فلا يقيد (وقيل إن قارنه) أي قارن الحكم الوصف (فيما عدا صورة النزاع) أفاد العلية فيقيد الحكم في صورة النزاع (وعليه الامام الرازي وكثير من العلماء) (وقيل تسكني المقارنة في صورة) واحدة لأفاد العلية (وقال الكرخي يقيد) الطرد (المنظر دون الناظر) لنفسه لأن الأول في مقام الدفع والثاني في مقام الإثبات (التاسع) من مسائل العلية (تنقيح المناط وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف في حذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط) الحكم (بالأعم

العكس لا تؤثر لأن العكس ليس بشرط ثم قال المصنف واعلم أن المصنف يعني ابن الحاجب لما قرر أن الدوران لا يقيد لم يتحقق أن يترك أن الأطراد بمجرد ذلك لا يقيد لأنه إذا لم يثبت الدوران مع أنه طرد وزيادة فمطر يبق أولي أن لا يقيد الطرد بمجرد انتهائهما لكن قد يشكك حينئذ تمثيل الشارح المذكور على ما تقدم على أنه قد يقدح في ذلك الاستدلال احتمال أنه لم يرد بالطرد ما هو المسالك فليست أملاً (قوله في الطرد) من غير مناسبة فيه أمران الأول قال شيخ الإسلام أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقية المسالك أم (وأقول) قضية خروج بقية المسالك أن في الدوران مناسبة وما يأتي أنه قد يكون فيه مناسبة لكنها لا تلزمه فلا يكون خارجاً بجميع أفرادها ولا يخفى أن قضية إخراج الدوران بهذه القيدان المقارنة في الطرد باعتبار الوجود والعدم إذ لو كانت باعتبار الوجود دون العدم كان الدوران خارجاً دون هذا القيد وتقدم في ذلك كلام وسأتي فيه آخر والثاني قال شيخنا الشهاب ينبغي أن يقول مثل هذا في الدوران السابق أم (وأقول) ينافية قول الشارح السابق في الدوران وكانت فائلاً ذلك قاله عنده مناسبة الوصف كالاسكار لحرمة الخراج فإنه صريح في أن الوصف في الدوران قد يكون مناسباً وقد يستشكل حينئذ بان المناسبة بنفسها ثبتت العلية فأى فائدة حينئذ في الدوران وبان إثباتها فيه ينافي قوله الآخر أنه لا يعين جهة المصلحة فإن قضية وجودها فيه أنه يعينها كبقية المسالك المشتهة على المناسبة كما يشير إليه قول الشارح الآخر بخلاف المناسبة وقد يجاب عن الأول بان الكلام في الدوران مع قطع النظر عن المناسبة ومع النظر إليها إقفاية ما في الباب حينئذ أن يجمع جهتان كل منهما ما تنقيد العلية ولا محذور في ذلك وعن الثاني بان المراد في سائر النسخة للدوران أمانته لا يعين جهة المصلحة على الإطلاق فلا ينافي أنه قد يعينها وأما أنه لا يعينها من حيث كونه دوراناً فإنه من حيث كونه دوراناً لا ينظر فيه للمناسبة فليست أملاً (قوله لا ينبغي القنطرة على جنسه) أي لم يعد ذلك (قوله لا مناسبة فيه للحكم) أي زوال النجاسة وقوله وإن كان أي البناء وعدمه بنأويل المذكور مطرد أي مع الحكم وقوله لا نقض فيه وقع تفسيراً لقوله مطرداً (قوله قياس المعنى) أي الذي ينظر فيه للمعنى وهو المشتل على الوصف المناسب بالذات (قوله فلا يقيد) أي ثبوت الحكم في الفرع لعدم الاعتماد به (قوله وقيل إن قارنه الخ) قال شيخنا الشهاب يقيد الأول يكفي بالمقارنة في صورة النزاع وبه تعلم انفصال هذا عن الدوران أم (قوله أفاد العلية) قال شيخنا الشهاب جعله جواب الشرط وهو مراد المصنف بالأمرين لكن في إفادة تركيب المصنف لذلك نوع خفاء فليست أملاً أم (وأقول) أفادته ذلك بقدر نسبة المعنى إذا لمعنى الاعتبار بالمقارنة فيماعد صور النزاع في كونه تحكماً أو في كونه غير مقيد وبقريته قوله وقال الكرخي الخ فإن فيه اشعاراً بظاهره بان مقابله ما قبله باطلاق الافادة فيماعد مقيداً وتقسيداً فيه ولذلك عبر الشيخ بقوله نوع الخفاء ولم يطلق الخفاء فليست أملاً (قوله تنقيح المناط) أي تهذيب علم الحكم (قوله نص ظاهر) أقول خرج النص الصريح وينبغي التأمل في وجهه فإنه إن كان عدم إمكان حذف الخصوص مع دلالة النص الصريح بخلاف الظاهر لمكان الاحتمال فيه دون الصريح توجه عليه أنهم عدوا من النص الصريح على العلية نحو قول الشارع لعلة كذا كما تقدم ومثل هذا غير قطعي في اعتبار

أو تكون أوصاف) في محل الحكم (فيحذف بعضها) عن الاعتبار بالاجتهاد (وإبطال) الحكم (بالباقى) وحاصله أنه الاجتهاد في الحذف والتعيين ويشمل لذلك بحديث الصحبة في الموافقة في شهر ١١٥ رمضان فإن أبا حنيفة ومالك حذفا

خصوصها عن الاعتبار
واناطا الكفارة بطلق
الافطار كما حذف لشافعي
غيرها من أوصاف المحل
ككون الواطئ اعرايا
وكون الموطوءة زوجة وكون
الوطئ في القبل عن الاعتبار
واناطا الكفارة بها (أما
تحقيق المناط فائبات العلة
في آحاد صورها كتحقيق ان
النباش) وهو من نبش
القبور وبأخذ الاكفان
(سارق) بأنه وجد منه أخذ
المال خفية وهي السرقة
فقط خلاقا للعنفية
(وتخرج به) أي تخرج
المناط (متر) في بحث
المناسبة وقرن بين السلاطة
لعادة الجديين (العاشر)
من مسائل العلة (الغاء
الفارق) بان يبين عدم تأثيره
فثبت الحكم لما اشتر كافي
(كالخاق الامه بالعبد
في السراية) الثابتة بحديث
الصحيحين من أعقق شركا
له في عبد وكان له مال يبلغ
ثمان الفين فمعه فبطل
فأعطى شركاه حصصهم
وعق عليه العبد والافقد
عق عليه ما عتق فالفارق
بين الامه والعبد الاثمة ولا
تأثيرها في منع السراية
فثبت السراية فيها لما
شاركت فيه العبد (وهو) أي

الخصوص في العلية بل هو محتمل لكون المعبر العموم في المنافع من جواز حذف الخصوص
بالاجتهاد الآن يمنع صراحة فهو قوله - له - كذا في اعتبار خصوص كذا في العلية بل
صراحته انما هي في علية كذا في الجملة (قوله أو تكون أوصاف الخ) أقول هل يشمل ما لو
كانت تلك الأوصاف ثابتة بنص ظاهر حتى يجوز حذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد وقد
يوجه الجواز بان دلالة النص على بعض تلك الأوصاف دلالة ظاهرة بمنزلة دلالة على خصوص
الوصف الواحد كذلك فكما جاز الحذف ثم فليجز هنا وقد يفرق بين التابع والمستقل وأصل
عدم الفرق أظهر (قوله وحاصله) أي حاصل تعريف تنقيح المناط المذهب وراى تنقيح
المناط هو الاجتهاد لا الدلالة قاله شيخنا الشهاب (قوله لما اشتر كافي) قال شيخنا الشهاب
اللام للتعليل لا لبعث في (قوله كالحاق الامه بالعبد) قال شيخ الاسلام مثال للظن لانه
قد يتخيل فيه احتمال اعتبار الشارع في عتق العبد استقلالا في جهاد وجهه وغيرهما
مما لا يدخل للاعتناء فيه وهذا القطعي قياس سب البول في الماء الراكد على البول فيه في
الكراهة اهـ (فان قلت) ادخال القطع في الغاء الفارق يناقض قول المصنف الا في اذا نتج
الظن في الجملة ولا تعين جهة المصلحة ان دل على أن الغاء الفارق ظني لا قطعي (قلت) يمكن
أن يجاب بان الحكم بالظنية باعتبار الغالب أو في الجملة وأولى منه أن يجاب بأنه لا يلزم من
القطع بالغاء الفارق القطع بعلية الباقي بعد الفارق المنفي لجواز أن تكون العلة أمرا آخر
ورامه او الحاصل أن هنا أمرين كون الفارق غير معتبر في العلية وكون الباقي بعد ذلك
الفارق هو العلة ولا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني فلا يلزم من القطع بالاول القطع بالثاني
فليتأمل (قوله على القول به) قال شيخنا الشهاب لم يقل مثل ذلك في الدوران كذا لأن الشهاب
الأكبر إلى العمل به كما مر انتهى (قوله في الجملة) وقول الشارح لا مطلقا (أقول) لم يبينوا معناهما
(فان قيل) قوله من غير تعيين جهة المصلحة يبين معناهما فقوله في الجملة معناه انها تحصل ظن
العلية من غير تعيين جهة المصلحة وقوله لا مطلقا معناه انها لا تحصل ظن العلية مع تعيين جهة
المصلحة بل تحصل ظن العلية ولا تحصل تعيين جهة المصلحة (قلت) فيلزم الاستدراك في كلام
المصنف لان قوله في الجملة وما بعده المراد منه ما واحد على هذا التقدير ويلزم الغاء قول الشارح
لا مطلقا لانه معنى ما قبله وما بعده على هذا التقدير أيضا بل لا يبعد أن يكون قوله في الجملة إشارة
إلى جزئية حصول الظن والمعنى انها قد تحصل الظن أي انها تحصل الظن في بعض الاحوال
فقول الشارح لا مطلقا أي لا تحصل الظن في كل حال إشارة إلى نفسه بوجه وقول المصنف ولا تعين
الخز يادق معنى آخر فليتأمل (قوله لا بقياسه) أي بالقياس المستند اليه وقوله فكيف المجزة
هو نظير للمدعى لامثال وقوله فان المجز هذا الخ أي فلا يلزم من اعتبار ما يجز عنه الخلق اعتبار
ما يجز عنه الخصم (قوله من حيث العلة أو غيرها) قال شيخ الاسلام الاوضح علة كان الدليل
أو غيرها اهـ (وأقول) وجه ما قاله الشارح أن العلة ليست بمجرد ادليلها فانها في نفسها بدون
قياس لا تثبت الحكم ولذا لم تعد من الأدلة وانما الدليل هو القياس المبني على العلة فالقدح في
العلة قدح في الدليل من حيث العلة وأما ما يقع للفقهاء من الاتصاف على تعامل الحكم فليس
المراد منه أن العلة بنفسها تثبت الحكم وانما المراد الإشارة إلى القياس بذكر الجامع وهذا يقع

الغاء الفارق (والدوران والطرء) على القول به (ترجع) ثلاثها (إلى ضرب شبهة تحصل الظن في الجملة) لا مطلقا (ولا تعين جهة
المصلحة) المقصودة من شرع الحكم لانها لا تدل على واحد منها بخلاف المناسبة (خاتمة) في نفي مسلكين ضعيفين (ليس تأتي

القياس بعلمية وصف ولا العجز عن افساده دليل عليه على الاصح فهمها) وقيل نعم فهمها اما الاول فـ لان القياس مأمور به بقوله تعالى فاعتبروا وعلى تقدير رعاية الوصف ١١٦ يخرج بقياسه عن عهدة الامر فيكون الوصف علة واجيب بانه انما تعين علميته أن لو لم يخرج عن عهدة الامر الا بقياسه وليس كذلك وأما في الثاني فكيف في المجزأة فانما التعادلات على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم والعجز عن معارضتها واجيب بالشرق فان العجز هناك من الخلق وهناك من الخصم

* (القوادح) *

أى هذا مجتهدا وهي ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرهما منها (تخالف الحكم عن العلة) بان وجدت في صورة مثلاً بدون الحكم (وفاق للشافعي) رضى الله عنه في أنه قادح في العلة (وسماه النقض) وقالت الحنفية لا يقدح فيها (وسماه تخصيص العلة) (وقيل لا) يقدح (في) العلة (المستنبطة) لان دليلها اقتران الحكم بها والوجود له في صورة التخالف فلا يدل على العلمية فيها بخلاف المنصوصة فان دليلها النص الشامل بصورة التخالف واتقاء الحكم فيها يبطله بان يوقفه عن العمل به والحنفية تقول يخصه ويجاب عن دليل المستنبطة بان اقتران الحكم بالوصف يبدل على علميته في جميع صورته كدليل المنصوصة (وقيل عكسه)

هم انهم يقولون لكذا أصله كذا الشاوة الى القياس فليتأمل (قوله منها تخالف الحكم عن العلة) أى منصوصة كانت أو مستنبطة لوجود مانع أو انتفاء شرط أم لا بدليل مقابلته بالتفاضيل الاتية وفيه أمور الأول قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب وهو مشكل في المنصوصة اذ القدح فيها بذلك رد للنص الا ان يقال التخالف في صورة ناسخ للعلة وفيه اشكال من وجه آخر وهو ان القدح أعظم من أن يرد على جميع الاقوال التي في العلة وفي ذلك تخطئة الاجماع على أن ذلك أحدهما الاعلى القول بجواز احداث قول ثالث اذا أجمع على قولين مثلاً اهـ (وأقول) أما الاشكال الاول فجوابه اننا لنسلم ان القدح فيه بذلك رد للنص لما قاله الاسنوي في شرح المنهاج نقلاً عن الغزالي مما نصه وتوجيحه كون النقض قادحاً في العلة المنصوصة ما قاله الغزالي وهو ناسئين بعد وروده أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءاً منها كقولنا خارج فيمنع نقض الطاهر أخذاً من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء بما خرج ثم انه لم يتروأ من الطامة فيعلم ان العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج اهـ (ولا يخفى) ان هذا التوجيه يمكن جريانه في المنصوصة وان كان نصها قاطعي الحق والدلالة فان النص المذكور وان أفاد القطع بان العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بان كذا بمجرد أو مطلقاً هو العلة لاحتمال أن يعتبر به شيء آخر كانتفاء مانع فان فرض أن النص أفاد القطع بان العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر به شيء آخر كان قال العلة كذا بمجرد ولا مانع له ولا شرط لم يتصور وتخالف حينئذ حتى يتصور اختلاف في القدح به كما هو ظاهر ثم رأيت في شرح المنهاج للمصنف ما يفيد ذلك وأما الاشكال الثاني فجوابه اننا لنسلم أن في ذلك تخطئة الاجماع لانه بالتخالف في بعض الصور يتبين أنه اعتبر على كل قول مع ما ذكر فيه أمر آخر شرطاً أو شرطاً لان أهل الاجماع اذا كانوا قد اتفقوا على أن العلة أحدهما وسلموا تخلف الحكم في المادة المنصوصة كما هو حاصل الامر فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدهما شيئاً آخر لا تصدق العلة معه على المادة المنصوصة كما هو في أعلى درجات الوضوح فتسكون العلة على كل قول هي ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الامر الآخر ويكون المراد بما ذكر على كل قول انه يعتبر لانه بمجرد هو المعبر فيكون الموجود من الاجماع هو الاجماع على أن العلة لا يخرج عن تلك الامور والمذكورة في تلك الاقوال بالكلية بان لا يكون شيء منها معبراً في العلة ويكون معنى القدح بالتخالف هو أن الوصف المذكور في كل قول ليس هو تمام العلة وحينئذ لا يلزم تخطئة الاجماع وهذا الجواب على طريق الجواب عن الاشكال الاول المأخوذ مما نقله الاسنوي عن الغزالي كما تقرر وان دفاع هذين الاشكالين بهذا النحو من الجواب في غاية الحسن والظهور عند التأمل العارف بالقوانين وبما تقرر عن الاسنوي عن الغزالي يعلم ان الائمة ما أهملوا ملاحظة الاشكال بل لاحظوه وذكروا ما يدفع به وان الشيخين قصر ابراهيم مراجعة كلام الائمة والتأمل فيه ليقفوا من كلامهم على ما يدفع عنهما الاشكال ويعلمان به انهم ما غفلوا عن ذلك ولا أهملوا لا يقال الجواب عن الثاني بما ذكره مخالف قول الشارح الآتي عن الامام ونقل الاجماع على أن حرمة الزنا لا تعلل الا باحد هذه الامور الاربعة فانه يدل على أن المراد العلة السامية على كل قول لانا نقول حيث ثبت تخلف الحكم عما أجمعوا على أنه العلة في المادة

أى لا يقدح في المنصوصة ويقدح في المستنبطة لان الشارع له أن يطلق العلم ويريد بعضه مؤثراً المنصوصة بيانه الوقت الحاجة بخلاف غيره اذا عمل بشئ ونقض عليه ليس له أن يقول اردت غير ذلك لانه باب ابطال العلة

المنصوصة لزم أحد أمرين إما منع ما نقله من الإجماع وإما تأويله بأن المراد الإجماع على اعتبار ما أجمعوا عليه لأنه تمام المعتبر وذلك لا ينافي اعتبار شيء آخر معه بحيث لا تصدق العلة معه على المادة المنصوصة إذ لا يليق تسليم أهل الإجماع أن ما أجمعوا عليه تمام المعتبر في العلة مع تسليمهم تخلف الحكم عما أجمعوا عليه في تلك المادة كما لا يخفى فليتنامل والثاني أن القول بالقدح عند انتفاء شرط أو وجود مانع أن أريد به القول بطلان عليه بمجرد الوصف لأن العلة بالحقبة مجموع الوصف مع وجود الشروط وانتفاء الموانع فينبغي أن لا يتحقق خلاف بين هذا القول والقول الآخر عن أكثر فقهاء المالان الحاصل عليهما حيث نذر العلة هي الوصف بشرط وجود الشروط وانتفاء الموانع أو هي مجموع ذلك فعند انتفاء بعض الشروط أو وجود بعض الموانع يصح الحكم بطلان عليه الوصف لا اعتبار ما ذكر معه فيه شرطاً وشطراً فلا تأثير له بدون ما ذكر ويصح الحكم بعدم بطلان العلية بمعنى أن الوصف صالح للتأثير في الجملة قال القول بطلان العلية بالمعنى المذكور لا ينافي القول بعدم بطلانها بهذا المعنى وإن أريد به القول بطلان علية المجموع فلا وجه له بل لا يخفى بطلانه لأن القرض أنه لو وجد ذلك المجموع في تلك المادة وجد الحكم معه والثالث أن المصنف في شرح المنهاج بعد ما نقل عن حجة الاسلام الفزاري كلاماً طويلاً من جلته ما تقدم في الجواب الأول نقله عن شرح المنهاج للاستوى نقله عن الغزالي ذكر أن مختار البيضاوي أن التخلف أن كان المانع أو فقد شرط لا يقدح والقدح سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ثم استشكل تصور نفس التخلف في المنصوصة لا لوجود مانع ولا لقوات شرط ثم أجاب عنه حيث قال فإن قلت كيف يتصور تخلف الحكم لا لوجود مانع ولا لقوات شرط في محل فيه وصف نص الشارع قطعاً أو ظاهراً على علية أو استنبط ذلك استنباطاً صحيحاً قلت هذا العمران بعيد الوجود والمجوز لذلك إنما مقتضىه جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة والتخصيص لا يكون بغير محقق وذلك التخصيص أن كان حيث يوجد مانع أو بقوت شرط لم يكن صورة المسئلة وإن كان بدونها أمكن وهو محتمل على بهد بان يحصل نص على عدم الحكم في محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعي أنه مانع أو عدمه شرط وهيئات أن يوجد ذلك اهـ وهذا الاشكال وارد على ما ذهب إليه هنا من أن التخلف قاذح مطاقاً فانه شامل للقدح بالتخلف في المنصوصة لا لوجود مانع ولا لقوات شرط بدليل تضعيفه التفصيل المذكور بقوله (وأقول) الظاهر أنه لا يتصور التخلف في المنصوصة ولا يكون لوجود مانع ولا لقوات شرط ولا بقية صريحاً بمجرد الاستبعاد اللهم إلا أن يقال في صحة الاطلاق الذي ذهب إليه فرض التخلف فيما ذكر وإن كان محالاً أو يكون هذا مستثنى من كلامه فليتنامل (قوله الآن يرد على جميع المذاهب كالعرايا) قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب فيه اشكال لأن العرايا رخصة بالإجماع والرخصة ما شرع لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس هو إلا العلة فهو إجماع على أن قيام العلة بدون الحكم في محل العذر لا يمنع علية في غيره اهـ أي فكيف يصح القول بالقدح بالتخلف في ذلك كما اقتضته حكاية هذا الخلاف مع مخالفة الإجماع (وأقول) يمكن أن يجاب بأن القائل بالقدح لا يسلم أن الإجماع على أن ما ذكره علة بمعنى أنه تمام العلة بل بمعنى أنه معتبر

(وقبل يقدح) لهما (الآن)
 يكون التخلف المانع
 أو فقد شرط الحكم فلا
 يقدح (وعليه) أكثر
 فقهاءنا وقيل يقدح إلا
 أن يرد على جميع المذاهب
 كالعرايا

في العلة فلا ينافي انه يعتبر معه شيء آخر شرطاً أو شرطاً لم يوجد في هذه فلا يتخلف الحكم فيها
والالم يتصور تخلفه فيما بل كون الامر كذلك مما لا يتصور عنه كل احد اذ لا يتصور حصول
العله حقيقة ما ليس محلاً للحكم (فان قلت) ينافي هذا انه لا بد في الرخصة من قيام السبب للحكم
الاصلي واذ لم يكن ما يدكر تمام العلة لم يتحقق قيام السبب للحكم الاصلي (قلت) لان سلم المناقاة
لجواز ان يكون السبب المحكوم ببقائه هو السبب في الجملة لا التام بل كون الامر كذلك مما
لا يتصور عنه عند التامل الصائب والتفكير الثاقب فان اعلى قطع من أنه لو كان الطعم مثلاً هو علة
الرباني يبيع الرطب بقرمطاً فأى على الوجه الشامل صورة العرايا بأن أريد أن العلة في الربا
في بيع الرطب بقرمطاً هو ما وأن يبيع الرطب على رؤس النخل بقرمطاً في الارض أو نقول وان
وجد العذر المحذور للبيع لم يمكن اخراج العرايا عن الربا فعلمنا أن العلة هو الطعم على الوجه الذي
لا يشمل صورة العرايا بان تكون العلة في الربا يبيع الرطب بقرمطاً هو كونه مطعوماً لم يكن
الرطب على رؤس النخل ولا القر في الارض فيما دون خمسة أوسق أو نقول هو كونه مطعوماً لم
يصاحبه عذر فتأمل (قوله وهو بيع الرطب أو العنب) قال شيخنا العلامة ينبغي أن يراعى فيه
الموهوب للواهب كذا في النسخة الواقعة في التي وقفت عليها فليست المراد منه فانه ان أراد
ان من جملة العرايا المرخص فيها الهبة بان يهب رطباً أو عنباً فيهب الموهوب له للواهب عراً أو
زيباً فادخل ذلك في العرايا لا يوافق مذهب الشارح اذ لا معاوضة هنا فان وقع ذلك على وجه
المعاوضة شمله ما ذكره الشارح وكذا لو أراد ما لو وهب غير رطب أو عنب فوهب الموهوب له للواهب
رطباً أو عنباً فلهذا الميزان الشارح ذلك (قوله على خلاف الأصل) لم يقل خلاف الأصل كانه
والله أعلم لما يلزم حينئذ من أن الاباحة الأصل وليس كذلك اذ هي التخيير وهو غير البراءة الأصلية
كذا قاله شيخنا الشهاب فليأمل فيه (قوله بخلاف القاطع) أي وبخلاف الظاهر الخاص بمحل
النقض أو بغيره سواء عم القاطع المحال أو اختص بمحل النقض أو بغيره في قدح النقض حينئذ
هذا حاصل هذا القول وقد بين الكمال وشيخ الاسلام فساداً وعبارة شيخ الاسلام وأنت خير بان
هذا وهم لان العلة اذا ثبتت بشيء من ذلك فلا نقض لاستحالة التخلف في القاطع العام أي لانه
مع قطعانية دلالة على علية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه ومع عدم قطعانية
دلالة على ذلك غير قطعي بالنسبة اليه وفي الخاص ولو ظاهراً بمحل النقض أي لانه مع دلالة
الخاص على علية الوصف في محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه وعدم التعارض في
الخاص بغيره أي لان الدليل انما يدل على علية الوصف في غير محل النقض فتخلف الحكم في محل
النقض الذي لم يدل الدليل على العلية فيه لا يعارضه وحينئذ فلا قدح في المنصوصة مطلقاً الخ
هـ وقد يقال لان سلم استحالة التخلف في القاطع العام والظاهر الخاص لانه اذا ثبت بعام قطعي
أو ظاهراً خاص عليه الطعم في الربا البر مثلاً من أنواع المطعومات أمكن أن يتخلف الحكم في
بعض أنواع البر كاردى فيعلم ان العلة الطعم مع الجودة الا أن يجاب بان هذا القطعي المذكور
أو الخاص الظاهر بالنسبة لأنواع البر ظاهراً لا قطعي في الاول وعام لا خاص في الثاني فقد رجع
الى العام الظاهر وانما الكلام في العام القطعي بالنسبة الى كل فرد فرد تناوله بخصوصه بان
يدل عليه بخصوصه دلالة قطعية وفي الظاهر الخاص بالنسبة للفرد الذي تناوله بخصوصه وقد

وهو بيع الرطب أو العنب
قبل القطع بقرمطاً أو زيباً فان
جوازه وأودعني كل قول
في علة حرمة الربا من الطعم
والقوت والكيل والمال فلا
يقدر (وعليه الامام) الرأى
ونقل الاجماع على أن
حرمة الربا لا تعلل الا بأحد
هذه الامور الاربعة (وقيل
يقدر في) العلة (الخطرة)
دون المبيحة لان الخطر على
خلاف الأصل في قدح فيه
الاباحة بخلاف العكس
(وقيل) يقدر (في المنصوصة)
(الا) اذا ثبتت (بظاهر عام)
اقتوله للتخصيص بخلاف
القاطع

يقال التخلف مع ذلك ممكن أيضا لو أزان تكون العلة التي دل عليها ذلك القطعي أو الخاص في ذلك الفرد المخصوص ناقصة يعتبر معها أمر آخر في ثبوت ذلك الحكم فيتصور تخلف الحكم فيه عنه عدم وجود ذلك الأمر الآخر لأن يجب أن المراد القطعية أو المخصوص بالنسبة لتتام العلة أيضا وفيه نظر إذ لا يكاد يوجد من نصوص الشرع ما هو كذلك فتأمل وإياك أن تظن أن هذا الاعتراض على الشارح أو المصنف فانه غلط ظاهر فإن هذا الذي قرأه هو حاصل هذا القول فلم يزد واحد منهما على حكميته كما أراد فانه من غير أن يتصّب لاختياره والاحتجاج له وانما هو على القائل نفسه نعم قد يقال هنا كمل الشارح حكاية هذا القول بقوله وبخلاف الظاهر الخاص والابتن فإدعاء ذلك مذكّر وقد يجب أن الأول باحتمال أنه لم ير التصريح بذلك التكملة في كلام ذلك القائل فسكت عنها احترازا عن التصريح عليه فيما قد لا يقول به وعن الثاني باحتمال أنه ترك ذلك اعتمادا على ظهوره بالتأمل (قوله فلا يقدح) علة في المنهاج بقوله لأن الإجماع أدل من النقص أي أن النقص وإن دل على أن الوصف المنقوض ليس به لكن الإجماع منعه قد دل كونه علة ودلالة الإجماع على العلية أقوى من دلالة الإجماع على عدم العلية لتكون الإجماع قطعيا فإذ لم يقدح اهـ ولمانع أن يمنع قطعية الإجماع بالعلة على وجه يصدق على محل الاستثناء فلي تأمل (قوله هو لازم قوله فيها) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال فرق بين العبارتين اذ عبارة الآمدي لازمه أن تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لا يكر إذا تخلف لو فرض فاما بظني ولا يمكن لعدم معارضة القطعي واما بظني ولا يمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيين وعبارة المصنف تقتضي أن التخلف المذكور يوجد ولا يقدح ثم اعلم أن في كلام الآمدي المنقول اشكالا الخ اهـ (وقول) أما اعتراضه على الشارح بأن بين العبارتين فرقا فموجب بل لا ينبغي أن يكون الاسموا وذلك لأن الشارح لم يدع اتحاد العبارتين حتى يعترض عليه بأن بينهما فرقا وانما استدعاء أن في القدر الذي هو معنى عبارة المصنف لازم لما قاله الآمدي ولا شبهة لعاقلة في صحة ذلك لأن امتناع التعارض الذي أثبت الآمدي يستلزم عدم القدر اذ هو فرع التعارض وقد ثبت امتناعه لا يقال بقي أن عبارة المصنف تقتضي إثبات التخلف وهو غير صحيح لعدم قصوره كما تقررلانا نقول أما أولا فعبارة المصنف شرطية مقدمها كان التخلف الخ وتاليه لم يقدح أي التخلف فان أردت أن التالي يقتضي ذلك فهو قائم لأنه سلب بسيط وقد استمر أن السلب البسيط لا يقتضي وجود الموضوع فقول المصنف لم يقدح أي التخلف أي لعدم قصوره وقد حقه فرع قصوره وإن أردت أن المقدم يقتضي ذلك فهو أيضا فاسد لأن الشرطية لا تقتضي وجود مقدمها وأما ثانيا فيجوز أن يكون قول المصنف لم يقدح بالنسبة للرابعة من قبيل الكتابة فالمراد لازمه وهو بقاء العلية وعدم زوالها أو من قبيل الجواز والاحتمال له على ذلك جمع الاربعة مع ما قبله في جواب واحد اختصارا فلي تأمل والخاصل أنهم ان أرادوا الاعتراض على دعوى اتحاد العبارتين فالشارح لم يدع ذلك حتى يرد عليه بما أبدياه من الفرق بينهما أو على دعوى لزوم اتفاه القدر لما قاله الآمدي فقد تبين فساد ما وثبوت هذا الزوم كما رعى علم أو بان ما قاله المصنف ليس ما قاله الآمدي بل لازمه فالشارح معترف بذلك ولا محذور فيه لاسيما وسياق الآمدي وكونه

(و) يقدح (في المستنبطة)
أيضا (ال) أن يكون التخلف
(للمانع أو فقه شرط) للحكم
فلا يقدح فيها (وقال
الآمدي أن كان
التخلف للمانع أو فقد شرط
أو في معرض الاستثناء)
منصوصة كانت أو مستنبطة
(أو كانت منصوصة بما
لا يقبل التأويل لم يقدح)
والاقدح الا في المنصوصة
بما يقبل التأويل فيقول
للجمع بين الدالين وقول
المصنف عنه في المنصوصة
بما لا يقبل التأويل لم يقدح
هو لازم قوله فيها أن كان
التخلف لدليل ظني فالظني
لا يعارض القطعي أو قطعي
فتعارض قطعيين محال

في بيان القدر يشعربان المقصود ذلك اللازم وأما ما أبدى في كلام الأمدى من الاشكال فيمكن دفعه بحمل كلام الأمدى على قطعي قنص معارضته وهذا في غاية الظهور لان غاية الامر أن كلام الأمدى من قبيل العام أو المطلق والعام يقبل التخصيص والمطلق يقبل التقييد وقرينة ذلك هو السياق وظهور المعنى فليتمأمل (قوله قال المصنف الآن يكون أحدهما ناسخا) حتى يكمل عبارة الاحكام وفيها الآن يكون أحدهما ناسخا لا يخرج ثم قال فعز والشارح هذا الاستثناء للمصنف المقصود لكونه استندرا كاعلى الأمدى وهم اه (وأقول) الذي أقطع به أحد الأمرين اما اختلاف نسخ الاحكام وثبوت هذا الاستثناء في بعضها دون بعض واما كونه حاشية ألحقت ببعض النسخ ولهذا رأيت ساقطاً من بعض النسخ وحيث قد فيجتم أن النسخة الواقعة من الاحكام للشارح خالية عن هذا الاستثناء الذي صرح به المصنف في شرح المنهاج فعزاه الشارح اليه ويحتمل انه لما رأى اختلاف نسخ الاحكام واحتمل عنده عدم صحة هذا الاستثناء عن الأمدى احتاط فعزاه الى المصنف الذي صرح عنه هذا الاستثناء فالجزم بالوهم عليه في ذلك العزو وهو الوهم بالاشبهة (قوله والخلاف معنوي لا لفظي خلافا لابن الحاجب) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قال العز في تقرير كلام ابن الحاجب قال أبو الحسين النقض انما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون تقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط جوازاً من العلة لان المستلزم هو العلة مع ذلك فلا يكون الا في تمام العلة فتعقد عليه ثم قال والجواب لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جوازاً من العلة اذ المراد بالعلة الباعث وليس ذلك بباعث وعلى هذا فيرجع النزاع لفظياً مبني على تفسير العلة فان فسرت بالباعث على الحكم جازوا ان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم ليحجز اه ولا يخفى على متأمل ان قوله وعلى هذا أي الجواب فيرجع النزاع اي النزاع مع أبي الحسين في منع النقض وعدمه المبني على لزوم كون الشرط وعدم المانع جوازاً من العلة وهو خلاف ما فرض أولاً وثانيه وان كون الخلاف المذكور لفظياً مترتب على الجواب المذكور لا مطلقاً فتمأمل اه (وأقول) ما ذكره بعد تسليمه لا يمنع أن ابن الحاجب يجوز كون الخلاف لفظياً في الجملة لان بناء على الجواب المذكور كون الخلاف لفظياً اعتراف منه بجواز كونه لفظياً على هذا التقدير مع امتناع كونه لفظياً على هذا التقدير أيضاً عند المصنف بل امتناع هذا التقدير نفسه عنده فان قضية كلام الاثنته جريان الخلاف على كل قول في معنى العلة فخاصة كلامه ان الخلاف جار على كل قول في معنى العلة وأنه معنوي مطلقاً لوجود فرواد مترتب عليه على الاطلاق لا يختص بمجال دون حال ولا يجوز كونه لفظياً في حال ولا على تقدير من الاحوال والتقدير مع حصول تلك الفوائد على الاطلاق وعلى كل حال وتقدير خلافاً لابن الحاجب فانه يجوز كونه لفظياً حيث اعترف بذلك على بعض الاجوبة فتمامه فانه صحيح لطيف لا يمتري في حتمه واطمئنان الحق والله الموفق (قوله انما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم) فيه كلامان * أحدهما ما لا ذكره في قال مانصه أما كون التعليل بعائين من فروع المسئلة فلا ان التخلف نقض مطلقاً عند المصنف سواء كان لمائع أو لا فاذ حصل الحكم بعلة يتمنع حصوله بعلة أخرى فيه كون نقص التخلف الحكم عن العلة هذا كلام المصنف في شرح مختصر ابن

قال المصنف الآن يكون أحدهما ناسخا (والتخلاف في القدر) معنوي لا لفظي خلافاً لابن الحاجب في قوله انه لفظي معني على تفسير العلة ان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالتخلف قاذح أو بالباعث وكذا بالمعريف فلا (ومن فروع) أي فروع أن الخلاف معنوي (التعليل بعلة) فيتمنع ان قدح التخلف والا فلا وهذا التفريق نشأ عن سهو فانه انما يتأتى في تخلف العلة عن الحكم والكلام في عكس ذلك

الحاجب وبعضهم لم يسمهم كلام المصنف هنا ولا وقف على ما في شرح المختصر قال تقرير هذه
المسئلة سهولان الكلام في تخلف الحكم عن علمه وهذا من تخلف العلة عن الحكم ومع قطع
النظر عن كلام المصنف ما قاله هذا القائل غير معقول لان تخلف الشيء عن آخر يستلزم سبقه
ولا يتصور تقدم الحكم على العلة حتى تخلف عنه انتهى والثاني لشيننا العلامة وواقفه شيخنا
الشماب قال ما نصه فيه بحث اذ يتأني في عكسه اذ تعليل الحكم بعلة من مؤدا الى تخلفه أي عدم
وجوده عند أحدهما عند اجتماعهما سواء قلنا العلة مؤثرة في الحكم لا يتجمع مؤثران
على مؤثر واحد أو معرفة له لان معرفته الحاصلة بواحدة ان حصلت نفسها بأخرى لزم اجتماع
المؤثرين على أثر واحد أو مثلهما لزم تحصيل الحاصل واذا ثبت التخلف عن أحدهما أي عدم
استناده اليها فان كان قادحاً منع التعدد المؤدى اليه والا فلا انتهى (وأقول) أما كلام الكوراني
فيقال عليه أما قوله فاذا حصل الحكم بعلة يتمنع حصوله بعلة أخرى الخ فان أراد به توجيه صحة
التقرير بما وجه به الشيخان المذكوران بقولهما السابق اذ تعليل الحكم بعلة من مؤدا الى
تخلفه الى آخره فسنين اندفاعه وان أراد مجرد الاستناد الى نصيحتي شرح المختصر فهو ولا يسمي
ولا يغني من جوع لظهور ان شرح المختصر لا يزيد على المتن بل المتن اقن منه كما هو معلوم
واعترض الشارح غير خاص بالمتن بل هو وارد على نفس هذا التقرير مع سواء كان مذكورياً في
المتن أو في شرح المختصر أو في غيرهما كما لا يخفى حتى على الصبيان وانما اثر المتن بالذكر لانه
مشروحه ومحمل كلامه على ان عبارة اعتراضه شاملة لغير المتن أيضاً كما هو عني عن البيان فرد
الاعتراض على التقرير بانه في شرح المختصر من قبيل الهذيان * وأما قوله وبعضهم لم يسمهم
كلام المصنف هنا فهو تشيع باطل وزور ليس تحته طائل فان ذلك البعض وهو سيد الشراح
الحقق الهلي اعرف والله من الكوراني بعاني هذا الكتاب ومقاصده بل ما أجده من جميع من
نظر فيه من الشراح وغيرهم له اليه نسبة في معرفته وتحقيق معاهده وما أقبح هذا التشيع وبقي
هذا الشارح الامام والمحقق الهمام بما ذكره البرهان بل مجرد التوروا بهتان * وأما قوله
ولا وقف على شرح المختصر فهو فريية بلا مربية فأى أحد أخبر من هذا الشارح بشئ من كتب
المصنف بل أي أحد له نسبة اليه في معرفة شئ منها وما هذه التلقيات الامن قبيل التوبة واجرام
الجهل من اجتهاد لاهل البيت في معرفة ما فيه * وأما قوله ومع قطع النظر عن كلام المصنف فهو
ينادي عليه باتبع العار وأقطع البوار عند أولى الابصار فاما قوله فيه لان تخلف الشيء عن آخر
الى آخره فهو أدل دليل على تموره وفساده تصويره أما أولاً فان أراد ان التخلف يستلزم سبق
بمعنى ان يوجد الحكم أولاً ثم العلة ثانياً فأي محذور في ذلك بناء على الصحيح ان العلة بمعنى المعرف
اذ لا محذور في ان يتأخر وجود الدليل عن المدلول كما في العالم فانه ليس على الصانع تعالى مع
تأخره منه وقد اعترف هو نفسه بذلك فيما سبق ورد به على غيره فما أسرع نسائه لما ذكره وان
أراد انه يستلزم سبق بمعنى أن يوجد الحكم ولا توجد العلة فأي محذور في ذلك بناء على ما ذكر
وأى محذور في أن لا ينصب الشارح علامة على الحكم وغاية الامر ان توقف معرفته على نص
الشارح ومثل ذلك مما لا يمنع منه نقل ولا عقل وأما ثانياً الخاصل اعتراضه هذا ان الشارح يجوز
تخلف العلة عن الحكم وهو غير ممكن وهذا الاعتراض مع فساد كاتين لك مما لا معنى لتخصيص

الشارح به فان جواز ذلك منصوص في المتن كغيره بقوله الآتي في العكس وتختلف أي العكس بان
يوجد الحكم بدون العلة فادح عند مانع عاتين فأفاد جوازه والاختلاف في كونه فادحا و كانه
لم يستحضر ذلك لانه دخل في هذا الكتاب ضعيف المعرفة به لا يعرف منه ان عرف الاماين يديه
منه فالخامس ان حديث تخلف العلة عن الحكم منصوص عليه في كلامهم لا اختصاص للشارح
به وليس حاصل كلام الشارح هنا الا ان هذا التفرع انما يتأتى على ذلك التخلف الذي اعترفوا
به وسأتي في المتن فاي اعتراض بهذا يلحق الشارح ولعمرك الله انه لا منشأ لهذا الاعتراض
الا عدم التأمل وفساد التصور مع عدم معرفة كلامهم الآتي في المتن بعد أقل من ورقة ولا حول
ولا قوة الا بالله وأما كلام الشيخين المذكورين فخوابه منع ان تعليل الحكم بعاتين مؤد الى تخلف
قوله ما بناء على قوائنا ان الحال مؤثرة لا يجمع مؤثران على مؤثر واحد قلنا لا نسلم لزوم ذلك بل جواز
ان يستند الحكم الى كل منهما على البديل او الى مجموعهما فيكون كل منهما عند الاحتجاج غير
مستقل بالتعليل وحده فلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو ظاهر ولا تخلف الحكم بمعنى
عدم وجوده عن أحدهما لانه وجد عن كل منهما على البديل أو عن مجموعهما وليس المراد بالتخلف
في هذا المقام الانتفاء الاستناد مطلقا ولئن سلمنا استنادا الى احدهما باعتبار ما لا نسلم تحقق
التخلف المراد هنا عن الاخرى بل يكفي وجوده عند وجوده مع صلاحية استنادها اليها وان لم
يتحقق استنادها بالفعل اليها لاستنادها الى الاولى والحاصل ان المراد بالتخلف في هذا المقام انتفاء
وجوده عند وجودها مطلقا لا انتفاء استنادها اليها وان تحقق وجوده عند وجودها لا يقال
فالتخلف حينئذ للمانع وهو استنادها الى الاولى والصحيح عند المصنف قدح التخلف وان كان المانع
لانا نقول التخلف للمانع معناه ان يقتضي ثبوت الحكم للمانع من ثبوته وما هنا ليس كذلك لتحقيق
ثبوت الحكم قطعا على ان المراد بالمانع فيما ذكر المانع من ثبوت الحكم كما أشار اليه الشارح المحقق
ووجود العلة الاولى ليس يمنع من قطعها بل من استنادها لاخرى على هذا التقدير وفروق كبير
بينهما فتمامه وقوله ما بناء على انها معرفة له لان معرفته الحاصلة بواسطة الى آخره قلنا لا يخفى
الشك الثاني قوله ما يلزم تحصيل الحاصل قلنا نعم جواز ان يتغير المثلان كيفية بهما المشقة
والضعف فلا يلزم ما ذكر (قوله والانتطاع) أقول صورة المسئلة اذ لم يجب عن التخلف فان
قلنا بالقدح انقطع لبطان دليله والا فلا بقاء دليله أما اذا أجاب فلا انتطاع والا فلا وجه لقوله
وجوابه الى آخره حيث حصل الانتطاع فتمامه (قوله والمخترام المناسبة بمسئلة فيحصل ان قدح
التخلف والا فلا ولكن يقتضي الحكم لوجود المانع) أقول صورة المسئلة كما لا يخفى أن يوجد الوصف
المناسب في صورة من الصور ويكون بحيث لو ترتب عليه الحكم وجدته مفسدة فيقتضي الحكم
حينئذ ولا بد ويحقق تخلف الحكم عن ذلك الوصف ثم ان قلنا قدح التخلف بطلت المناسبة
اذ بطلت عليه الوصف بسبب التخلف حذرا من تلك المفسدة وهو معنى قدح التخلف يقتضي
الغاء مناسبة وصفه وعدم اقتضاء الوصف بواسطته اذ لك الحكم كما لا يخفى مع صدق التأمل وان قلنا
بعدم قدسه لم تبطل لان غاية ما يقتضي تلك المفسدة تخلف الحكم وهو لا ينافي العلية فلا ينافي
المناسبة ولكن يقتضي الحكم لوجود المانع منه وهو لزوم المفسدة لو ثبت أي كونه بحيث لو ترتب
على الوصف حصلت تلك المفسدة فعمل ان الحكم لا يجامع المفسدة بان يرتب على الوصف وان

(والانتطاع) للمستعمل
فيحصل ان قدح التخلف
والا فلا ويصح قوله أردت
العية في غير ما حصل فيه
التخلف (والمخترام المناسبة
بمفسدة) فيحصل ان قدح
التخلف والا فلا ولكن
يقتضي الحكم لوجود المانع
(وغيرها) بالرفع أي غير
المذكورات كتخصيص
العلة فيقتضي ان قدح
التخلف والا فلا (وجوابه)
أي التخلف على القول بانه
قادح (منع وجود العلة)
فيما اعترض به (أو) منع
(انتفاء الحكم) في ذلك
(ان لم يكن انتفاؤه مذهب
المستعمل) والا فلا يتأتى
الجواب بمنعه

لزمن ترتبه عليه مفسدة وأنه ليس له حال ترتب على الوصف وإن لزمت المفسدة وانتفاء عنه
 حذر من لزومها بل لا بد من انتفائه أبداً لكن هل انتفاؤه لاقتفاء مناسبة الوصف أو لوجود
 مانع وهو لزوم المفسدة مع بقاء المناسبة أن قلنا إن التخلف قدح فهو الأول وإن قلنا أنه غير قدح
 فهو الثاني هذا معنى كلام المصنف والشارح ولا شبهة لتأمل في استقامته وإذا علمت ذلك علمت
 اندفاع قول شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب في قول الشارح فيحصل أي الانحراف
 إلى آخره الذي هو شرح العبارة المصنف مانصه فيه نظراً لأن الانحراف إنما هو بسبب المفسدة
 الحاصلة من ترتيب الحكم على المناسب إذا المصلحة مع وجود مفسدة مثلها أو أوج كالعدم
 فحصل الانحراف مع وجود المفسدة لوجود الحكم الذي هو عدم التخلف أظهر منه عند عدم
 المفسدة لعدم الحكم الذي هو التخلف فليتأمل انتهى ووجه اندفاعه أنه إن كان حاصل النظر
 الاعتراض على مجرد تخصيص الانحراف بتقدير التخلف بناء على تحققه على تقدير عدم التخلف
 أي بناء على وجه أظهر فهو في غاية السقوط أما أولاً فلا امتناع هذا التقدير كما سيأتي وأما ثانياً
 فلأن واحداً من المصنف والشارح لم يخص الانحراف بمخال التخلف إذ ليس في عبارتهما ما يفيد
 هذا التخصيص بل حاصل كلامهما تقرير التردد في انحراف المناسبة على التردد في قدح التخلف
 في العلية إن قدح انحراف والافلا وليس في هذا تعرض لحكم الانحراف على تقدير عدم التخلف
 كما لا يخفى وإن كان حاصله أن تحقق الانحراف على تقدير عدم التخلف على وجه أظهر مانع
 من تقرير الانحراف على تقدير التخلف على الخلاف في قدح التخلف لأنه إذا وجد الانحراف مع
 ثبوت الحكم وترتب على الوصف فلا معنى لتقرير الانحراف على قدح التخلف بل يجب ثبوته
 وإن لم يقدح التخلف لأنه إذا ثبت مع تحقق الحكم فليثبت مع عدم تحققه إذا لم يؤثر ذلك في العلية
 لأن تخلفه مع عدم تأثيره في العلية أن لم ينقص عن عدم تخلفه ما زاد عليه فهو في غاية السقوط
 أيضاً لا أناسم إمكان هذا التقدير للزوم انتفاء الحكم لتحقيق المفسدة كما علم مما تقر في مسألة
 المناسبة تخلف مفسدة ولو سلمنا مكانه فلا نسلم الانحراف حيث نزل لأنه يناقض ترتيب الحكم على الوصف
 كما هو الفرض إذا انحراف مناسبة يناقض صلاحيته لترتيب الحكم عليه كما لا يخفى وعلت أيضاً
 اندفاع قولهما أيضاً في قول الشارح لوجود المانع مانصه فيه نظر إذا المراد بالمانع المفسدة وهي
 إنما توجد بوجود الحكم فليست مع عدمه موجودة وجودها على الانتفاء حتى يكون من انتفاء
 الحكم لوجود مانعه بل من انتفاء الحكم لانتفاء علته بسبب المفسدة المقاومة لها انتهى
 ووجه اندفاعه أن المانع ليس هو المفسدة كما توهم بل هو كون الحكم بحيث لو ثبت في ذلك
 الصورة وجدت المفسدة وهذا موجود قبل وجود الحكم فيها بلا شبهة ووجوده على الانتفاء
 الحكم وأمر الله أن هذا في غاية الظهور ويجب كيف خفي عليم ما مع ظهوره فتأمل ولا تكن من
 الغافلين ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ذلك فإدشياً آخر عقب ما تقدم فقال مانصه ثم تبين لي بهذا
 هذا أن مراد المؤلف انحراف المناسبة وعدمها على قول الإمام السابق أي قبيل مسلك الشبه
 فيكون معنى الكلام أن القول بالقدح تخلفه المناسبة بالمفسدة عند الإمام والقول بعدمه
 لا تخلفه المناسبة المذكورة ويكون تخلف الحكم لوجود المانع هذا مراده إن شاء الله تعالى
 فلا إشكال انتهى فتأمل فيه فقيه مافية بل يحتمل أن يقال إن ما سبق من الاختلاف في انحراف

المناسبة وعدمه مبنى على قدح التخلف وعدمه فالانحزام مبنى على القدح وعدم الانحزام الذى
هو قول الامام مبنى على عدم القدح فالقصد بما تقدم بيان الانحزام أو عدمه ومبناها بيان
فائدة الخلاف فليتأمل (قوله وعند من يرى الموانع) أى يرى الموانع مانعة من القدح بان يرى
ان التخلف اذا كان لما نفع لا يكون قادحا وانما يكون قادحا اذا لم يكن لما نفع وهذا امر ادا شارح
بقوله أى يعتبرها بالنفي فى قدح التخلف أى يعتبر انتفاءها فى كون التخلف قادحا وكالموانع انتفاء
الشروط فيحصل الجواب ببيان انتفاءه وقوله ببيانها قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام خير مبتدا
مخذوف لدلالة ما قبله عليه التقدير وجوابه عند من يرى الموانع ببيانها أى الموانع وبالجملة عطف
على الجملة قبلها انتهى قلت لا يتجه تعيين ذلك ولا الاحتياج اليه لجواز كونه معطوفا بالواو
الداخل على عند من يرى على منع وجود العلة فيكون خبرا عن المبتدأ المذكور باعتبار هذا
التقدير أعنى عند من يرى وانما تقدم هذا التقيد دفعا لتوهم رجوعه للجميع لو أخرجه بان قال
وبين الموانع عند من يراها أى المذكورات وقال شيخ الاسلام ثلاثا توهم عطفه على وجود
العلة انتهى وفيه نظر الا ان يريد ثلاثا يقوى ذلك الايهام فليتأمل (قوله سلم من ايهام نفيا) كان
وجه صحة تركها الاتكال على المعنى فان ملاحظته ترشد الى المقصود اذ لا معنى لتقييد المنع
بانتفاء الدليل الاولى والجواز بوجوده بل لا معنى للاعكس (قوله وما حكاها ابن الحاجب من انه
يمكن ما لم يكن حكما شرعيا أى بان كان عقليا) اعلم انهم اختلفوا فى اسم يمكن فى عبارة ابن الحاجب
فجعل له العضد ضمير الوصف المعلن به المدعى انتفاضة وجهه لجمهور الشارحين ضمير الحكم
المتنازع فيه وعبارة العضد وقيل ان كان أى الوصف أى الذى نقض حكما شرعيا فلا أى فليس
للمعترض أن يستدل على وجوده فى صورة النقض لان الاشتغال بآيات حكم شرعى هو
الاتصال بالحقيقة والافهم لظهور وتبنيمة أى المعترض لدليله انتهى قال السعد قوله والاى وان
لم يكن وجود الوصف فى صورة النقض حكما شرعيا فثم أى للمعترض أن يقيم الدليل على وجوده
لان كون هذا اتصفا بالمطالبة لا انتقال الى المطلوب آخر امر ظاهر بخلاف ما اذا كان هذا حكما
شرعيا فان جانب الانتقال فيه أظهر فضمير تبنيمة ودليله للمعترض واللام متعلق بتبنيمة والمراد
دليله على نفي العلية وبطلان قياس المستدل وجهه وشارحين على ان المراد ان المذهب الثالث
هو التفصيل بان الحكم المختلف فيه ان كان حكما عقليا فلا معترض ان يدل على وجود الوصف فى
صورة النقض لانه يقدر فيه فيحصل فائدة وان كان حكما شرعيا فلا لعدم الفائدة اذ لا مستدل أن
يقول يجوز أن يكون تخلف الحكم لوجود موانع أو انتفاء شرط فيجب الحمل عليه جملة الدليلين
دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا تبطل العلية بخلاف الحكم العقلى فان هذا لا يتشبه فيه ولا
يحق ضعف هذا الكلام انتهى قال شيخنا العلامة فالشارح اشار بقوله قال أى الدال على نسبة
ذلك الى المصنف تبنيما منه كما صرح به أولا الى ان المصنف ما شى على تقرير جمهور الشارحين
والى ان الصواب ما مشى عليه العضد من أن المراد التفصيل فى العلة بين أن تكون هى حكما
عقليا وحكما شرعيا فتأمل هذا انتهى (وأقول) كونه أشار بقوله قال الى ما ذكره امر محتمل
وليس بمعنىين وعبارة المصنف ليس فيها افصاح عن المراد باسم يمكن وقد جعلها شيخ الاسلام على
ما وافق تقرير جمهور الشارحين وسلم بناء على ذلك ما قاله المصنف حيث قال قوله لم يوجد لغيره

(وعند من يرى الموانع) أى
يعتبرها بالنفي فى قدح التخلف
حتى اذا وجدت أو واحد
منها لا يقدح عنده (بيانها)
فيحصل الجواب على رأيه
ببيانها أو بيان واحد منها
(وليس للمعترض) بالتخلف
(الاستدلال على وجود
العلة) فيما اعترض به (عند
الاكثر) من النظار ولو بعد
ضعف المستدل وجودها
(للاقتبال) من الاعتراض
الى الاستدلال المؤدى الى
الاعتبار وقيل له ذلك لستم
مطالبه من ابطال العلة
(وقال الأمدى) له ذلك (مالم
يكن دليل أولى) من التخلف
(بالقدح) فان كان فلا
ولو صرح المصنف بلفظة له
سلم من ايهام نفيا أى
ابقاه فى الوهم أى الذهن
وما حكاها ابن الحاجب من
انه يمكن ما لم يكن حكما شرعيا
أى بان كان عقليا قال
المصنف لم يوجد لغيره

حال ووجهه ان التخلف في القطعي قاذح بخلاف الشرعي بلو ان يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط (ولودل) المستدل (على وجودها) فيما عداها (بوجود في محل النقض ثم منع وجودها) في ذلك المثل ١٢٥ (فقال) له المعترض (بأنه نقض دليلك) على

العله حيث وجد في محل النقض دونها على مقتضى

منعك وجودها فيه (فالصواب

انه لا يسمع قوله) أي المعترض

(لانتقاله من نقض العلة

الى نقض دليلها) والانتقال

ممنوع واشتراط الصواب الى

دفع قول ابن الحاجب وفيه

أي في عدم السماع نظر أي

لان القدر في الدليل قدح في

الدلول فلا يكون الانتقال

اليه ممنوعا (وليس له)

أي للمعترض (الاستدلال

على تخلف الحكم) فيها

اعتراض به ولو بعد منع

المستدل تخلفا لما تقدم من

الانتقال من الاعتراض الى

الاستدلال المؤدى الى

الانتشار وقيل له ذلك لئلا

مطلوبه من ابطال العلة

(وثالثها) لذلك (ان لم يكن

طريقا أولى) من التخلف

بالقدح فان كان فلا

(ويجب الاحتراز منه)

أي من التخلف بان يذكر

في الدليل ما يخرج محله

ليسلم عن الاعتراض (على

المنظور مطلقا وعلى الناظر

لنفسه (الا فبما اشتهر من

المستثنيات) كالعسرايا

(فصار كالمذكور) فلا

حاجة الى الاحتراز عنه

(وقيل يجب) عليه الاحتراز

عنه (مطلقا) وليس غير

المذكور كالمذكور (وقيل)

صحيح لانه بناء على رجوع الضمير في يكن الى الحكم المعلن لا الى ما يعمل به اذ لو بناء عليه لم يصح ذلك لانه قد وجد غيره كصاحب المقترح أبي منصور البرقي بوجوه ذواته ورافعة وحتم حيث قال ان كان أي ما يعمل به حكما شرعيا فليس للمعترض اثباته بالدليل كتعليل الحنفى وجوب المضمة في غسل الجنابة بان القم محل يجب غسله من الخبث فيجب عنها فاذا انقضت بالعين فالمستدل منع وجوب غسلها عن الخبث وحينئذ فليس للمعترض اثباته بالدليل أما اذا كان ما يعمل به أمرا حقيقيا فله ذلك كتعليل الحنفى عدم ملك الاجرة في الاجارة بانها عقد على منفعة فلا يملك عوضها بالعقد كالمضاربة فان نقض بالتكاح منع وروده على المنفعة وحينئذ فله اثباته بالدليل انتهى فتمه اعطاء الشيخ طريقة العضد ورد طريقة جمهور الشارحين (قوله قال ووجهه ان التخلف في القطعي قاذح) أقول ان المراد بالقطعي العقلي وقد رأيت التعبير به منقولا عن شرح المختصر للمصنف وهو الاوفق بالمقابلة بالشرعي وحينئذ فاعل ذلك ما اشتهر في كلامهم من أن العقليات لا يدخلها تخصيص لكن قيد بعضهم ذلك بالتخصيص بغير العقل والا فالتخصيص بالعقل مما يدخلها (قوله بخلاف الشرعي بلو ان يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط) أقول لعل هذا بناء على القول بعدم القدح اذا كان التخلف لوجود مانع أو فوات شرط ثم رأيت بقية عبارة المصنف في شرح المختصر مصرحة بذلك وهي مائنه وقصارى المعترض اثبات الوصف ثم لا يجزى لان التخلف لذلك لا يقدح في العمل الشرعية ههنا الجمهور انتهى (قوله في محل النقض) أي في محل الذي نقض عليه به وقوله ثم منع وجودها في ذلك المحل أي بعد الاعتراض عليه به مثال ذلك قول الحنفى يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال للامساك والنسبة فيمنع منه الشافعي بالنسبة بعد الزوال فانها لا تنكفي فيمنع الحنفى وجود العلة في هذه الصورة فيقول الشافعي ما أفتى به دليله لا على وجود العلة في محل التعليل دل على وجودها في صورة النقض (قوله فقال له المعترض ينقض دليلك على العلة الخ) قال العضد هذا اذا ادعى انتقاض دليل العلية معينا ولو ادعى أحد الأمرين فقال يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف كان فلا تثبت العلية كان مسموعا بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر انتهى وقوله وكيف كان قال السعد أي سواء كان اللازم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية بها أما على الأول فلما مر ان النقض يطل العلية وأما على الثاني فلانه لا بد لتثبت العلية من مسالك صحيح وأما يقال انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان انتهى (قوله فالصواب انه لا يسمع) عبارة العضد فقد قال الجدلون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل من نقض العلة الى نقض دليلها انتهى (قوله أي لان القدح في الدليل الخ) هذا به وجه العضد نظر ابن الحاجب فقال ولعل ذلك أي النظران القدح في دليل العلة قدح في العلة وهو مطلوبه فلا انتقال انتهى وقوله وهو مطلوبه قال السعد أي القدح في العلة مطلوب المعترض وفي بعض الشروح وجه النظران هذا انتقال من اعتراض الى اعتراض وغير المسموح هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال انتهى (قوله وقيل يجب مطلقا) قال السكال أي من غير تفصيل بين المناظر والناظر ولا بين المستثنيات وغيرها انتهى لا يقال يلزم على هذا التكرار بالنسبة للمناظر لان الاطلاق فيه قد استفيد مما قبله لا نقول هذا فاسد أما ولا فلان الاطلاق فيه المستفاد

يجب عليه الاحتراز منه (الا في المستثنيات مطلقا) أي مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها اللهم بانها غير مشهورة

مما قبله انما هو مع التفصيل في قرينه وهو الناظر والاطلاق فيه على هذا التقدير صاحب
 للاطلاق في قرينه وأما ثانياً فلان هذا القائل غير ذلك القائل وبمجموع ما قاله هذا مبين لمجموع
 ما قاله ذلك فكيف يتصور مع ذلك تكرار ولا يخفى عليك ان الاطلاق هنا وفيما قبله يشمل
 المستثنيات بقسميها أي المشهورة وغيرها (قوله ودعوى صورة إلى آخره) قال شيخنا
 الشهاب لما وقع الكلام في النقض استدعى ذكر هذه القاعدة وحاصلها ما تقر في علم الميزان
 من أن نقض الموجبة الجزئية السالبة الكلية ونقيض السالبة الجزئية الموجبة الكلية كما
 أوضحه الشارح بالمثال الآتي انتهى (قوله لتقدم عليه طبعاً) قال شيخنا العلامة ظاهرة لتقدم
 الاثبات على النفي طبعاً وفيه نظر إذا لاثبات ايجاب النسبة والنفي انتزاعاً فكل منهما وارد على
 النسبة وليس أحدهما متقدماً بالطبع على الآخر نعم الانتفاء متقدم بالطبع على الثبوت في
 الممكّنات إلى آخر كلامه (وأقول) جوابه ما قاله الكمال حيث وجه ما ذكره الشارح من تقدم
 الاثبات على النفي طبعاً بقوله فان معنى نفي الشيء الحكم بأنه ليس بثابت وذلك يتوقف على
 تعقل الثبوت ليحكم بانتفاءه والثبوت غير مؤثر في النفي انتهى فإشارته إلى أن المراد التقدم باعتبار
 تعقل المتقدم دون تحققه وإلى أن المتقدم بهذا المعنى هو الثبوت لا الاثبات فكلام الشارح
 امامي على أن المراد بالاثبات الثبوت أو على أن المراد بالاثبات من حيث ما تضمنه من الثبوت
 ويجوز أن يراد التقدم باعتبار تعقل كل من المتقدم والمتقدم عليه فان تقدم الاثبات على
 السلب بهذا الاعتبار فهو ما مشهور في كلامهم ولهذا قال مولانا حنفي في رسالة التناقض
 في اثنا كلام ذكره ما نصه مع أن تعقل أحد النقيضين وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الايجاب
 لتوقفه عليه ولذا اشتهر أن تصور السلب فرع تصور الايجاب انتهى وفي شرح القواعد لشيخنا
 الشريف في بحث التصديق بعد كلام ذكره والغرض من ذلك الوصف أن النسبة الحكمية
 في الموجبة والسالبة على نفيهم واحدة فلا حظ الربط والاضافة فيهما لا عدم الربط ثم يدعى
 في الموجبة أن الربط ثابت وفي السالبة أنه غير ثابت وهذا مذهب المتأخرين كما صرح به السيد
 الشريف المحقق في حواشي التبريد وبه استتر عن قول من يقول أن النسبة الحكمية
 في السالبة سلبية بمعنى أنا لا حظ عدم الربط وتدعيه فنحل كلام المتأخرين على ذلك فقد
 أخطأ انتهى ولا اشكال على الأول في تقدم تصور الثبوت على السلب وأما على الثاني فهل هو
 كذلك بناء على أن ملاحظة عدم الربط تستدعي تقدم ملاحظة الربط لان تصور المضاف من
 حيث أنه مضاف مسبوق بتصور المضاف اليه أولاً فيه نظر فليتأمل فظهر أنه لا اشكال على
 الشارح غاية الأمر أن في عبارته مسامحة لفظية والأمر فيها هي كما اشتهر على أن عبارته
 مساوية لعبارتهم في ذلك لا ترى قول مولانا حنفي المذكور آنفاً ولذا اشتهر أن تصور السلب
 فرع تصور الايجاب إذا السلب بمعنى النفي والايجاب بمعنى الاثبات فعلى تقدير لزوم المسامحة فهى
 لازمة في عبارتهم غير محتصة بعبارته الشارح نعم قال الكمال وفي كون تقدم الاثبات على النفي
 تقدماً طبيعياً باصطلاح الحكمة نظراً فان التقدم بالطبع انما يكون عندهم بين الشئين اللذين
 يجتمعان في الوجود وانتفاء الشئ وثبوته ليس كذلك انتهى وجوابه أنه لا محذور في بناء
 التوجيه على غير اصطلاح الحكمة ولو سلم أن الاصطلاح لغيرهم في ذلك كان في التوجيه

(ودعوى صورة معينة أو
 مبهمة) بالاثبات أي اثباتها
 (أو نفيها) ينتقض بالاثبات
 أو النفي (العامة) بدأ
 بالاثبات الرجوع إلى
 النفي لتقدمه عليه طبعاً
 (وبالعكس) أي الاثبات
 العام أو النفي العام ينتقض
 بصورة معينة أو مبهمة
 فتحوز يد كاتب أو انسان
 ما كاتب يناقضه لاشئ
 من الانسان بكاتب وفقر
 زيد ليس بكاتب أو انسان
 فالس بكاتب يناقضه كل
 انسان كاتب (ومنها) أي
 من القوادح (الكسر)
 هو (فادح على الصحيح) لانه
 نقض المعنى

مساححة لفظية والمراد انه يشبه التقدم الطبيعي على ان في بعض النسخ لتقدمه عليه عتلا
ولا اشكال فيه بوجه بل يمكن حل النسخة الاولى عليه اذ قد يراد بالتسبع معنى العقل (قوله
اي المعلن به) ان قلت لم فسر المعنى بالمعلن به مع ان الاقرب نفسيره بالحكمة (قلت) لانه صريح
في كلام المصنف لان الضمير في قوله لانه نقض المعنى راجع للكسر فاذا فسر مع ذلك بقوله وهو
اسقاط وصف من العلة تعين ان يراد بالمعنى العلة وان المراد بنقضه القاء بعضه وبهذا يندفع
قول شيخنا العلامة ان الاقرب الى اللفظة أي لفظ المعنى انه الحكمة ثم استدله بكلام العضد
فراجع وتامل فيه (قوله وهو اسقاط وصف من العلة) قال شيخ الاسلام أي ونقض باقيا كما
يؤخذ في صورة البديل من قوله الا آتى ثم ينقض وفي غيرها من قوله وليس الخ (وأقول) بتأمل
تقرر من مال المصنف يعلم ان المراد بالنسبة اليه يساقيا الذي ينقض قوله يجب قضاؤها وان نقضه
أعم من نقضه مع البديل كما في الصورة الاولى أو وحده كما في الثانية واعلم ان مما يؤيد ما ذكره شيخ
الاسلام أيضا ان المصنف قال في شرح المختصر وقال الا كثرون من الاصوليين والجسديين
الكسر عبارة عن اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة واخراجه عن الاعتبار الى ان قال
ولا كسر صورتان احدهما انه يدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه والثانية
ان لا يفعل ذلك بل يعرض عن ذلك الذي أسقطه بالكلية وبذلك صورة النقض الى آخره ولا يخفى
ان المفهوم من قوله ولا كسر صورتان انحصارهما في الصورتين لان ذلك هو المفهوم من مثل هذا
التعبير وقد اعترف في كل صورة نقض الباقي بعد الانقضاء فيكون النقض معتبرا في الكسر عند
الاكثرين ويكون المقصود من ذكر الصورتين بعد التعريف بالاسقاط تتم التعريف ويبان
انه ليس المراد الاسقاط بمجرد انه لم يكن ذلك على طريق المعهود في الحد ودلان أهل هذه
الفنون اعتادوا المسامحات في الحد ويدل ذلك والظاهر انه في جمع الجوامع أراد موافقة
الاكثرين فيجعل كلامه على ما قررناه ويكون قوله اماما مع ابداله الى آخره قرينة على المراد من
التعريف أو من قيمة التعريف غاية الامر أنه مثل للصورتين في اثناء التعريف ولا محذور في ذلك
ولا منافاة فيه لانه تعريف بل فيه غاية المناسبة للمقصود به لما فيه من زيادة الايضاح وعلى هذا
يظهر صحة قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بصورتيه ويشدق قول السكاك واعلم ان
الكسر بهذا التعريف الذي اقتصر عليه المصنف غير فادح لاعلى طريق الامدى وابن الحاجب
المسمى عندهما بالنقض المكسور ولا على طريق الامام والبيضاوي كما سيظهر لك فيما بعد
انتهى ثم قوله ثم ينقض الى آخره يظهر بتأمل ان تعريف المصنف الكسر في غاية من فساد
العكس لعدم اضافة النقض الى اسقاط الوصف في صورتي الابدال وعدمه فتعريف الامام
والبيضاوي هو الصحيح ثم قوله الا أن هذين أي الامام والبيضاوي ادخلا نقض الجزأ الاخر
في معنى الكسر والامدى وابن الحاجب جعلاهما شرطا لا قدح وعبارة المصنف غير وافية بشئ
من الامرين انتهى وجه اندفاعه انه ظهر بذلك التقدير بموافقة تعريف المصنف لتعريف غيره
في اعتبار الامرين وأنه أضاف النقض الى اسقاط الوصف في صورتي الابدال وعدمه وان
عبارة وافية باعتبار الامرين في معنى الكسر وأما قوله وفي قول الشارح ان تعريف
البيضاوي منطبق على صورتي الابدال وعدمه اشارة الى ان تعريف المصنف غير منطبق عليهم

أي المعلن به بالغاء بعضه كما
قال (وهو اسقاط وصف
من العلة)

فهو ممنوع على أن ما حكاه عن عبارة الشارح ليس عبارة الشارح فان الشارح لم يعبر بان
تعريف البيضاوي منطبق على صورتي الابدال وعدمه بل بقوله منطبق على ما تقدم بصورتيه
وفرق بين التعبيرين فان قوله على ما تقدم يجوز ان يريد به التعريف بناء على ما قرناه من أن فيه
حذف فاعدا لولا عليه بالقرينة أو ان قوله أما الى آخره من تيمنه فيفيد اعتبار النقض فيه فيكون
اشارة الى موافقة ما ذكره المصنف لما ذكره البيضاوي ثم رأيت ما سأتى عن شيخنا العلامة وهو
صرح في شمول قول الشارح ما تقدم تعريف المصنف المذكور وان كان ما أورده على ذلك
ممنوعا كما سياتي ولو سلم ان الشارح أراد الاشارة الى ما ذكره من عدا بما علم بما قرناه بما لا يزيد
عليه فليست أملا وما قوله بعد وجعل كلامه أي المصنف كما تعريفا بما فيه من الامثلة منابذ
لطريق القوم في التعريفات كما لا يخفى بخوابه انه ان أراد بمناذته منافاته لطريق القوم في
التعريف فهو ممنوع اذ لم يخل على ما قرناه بشي مما يجب في التعريف اذ غاية الامر على الوجه
الاول ان في التعريف حذف القرينة ظاهرة وهو جائز فيه كما تقر في محله ومن صرح بجوازه
شيخنا الشريف في شرح الغزاة وعلى الوجه الثاني انه مثل في اثناء التعريف لقسمي المعروف
ولا تخيل عاقل امتناع ذلك ولا منافاته للتعريف كيف وهو مناسب لمقصوده كما تقر وان أراد
انه غير معه وفي التعريف مع المحافظة على ما يجب فيه فذلك بعد تسليمه غير قاذح كما لا يخفى
وبذلك كله يظهر صحة تعريف المصنف وسلامته من الخلل وتوقيته بما ذكره وغيره مع الاختصار
والتمثيل ويندفع أيضا قول شيخنا العلامة في قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بعد أن فسر
ما تقدم بقول المصنف اسقاط وصف من العلة امام ابداله أو لامانه لكن يفرق بينهما بان
ما تقدم اعتبر فيه الاسقاط وحده دون النقض وهذا اعتبر فيه الاسقاط والنقض معا انتهى
وجه اندفاعه ما بين بما لا يزيد عليه من أن المصنف قد اعتبر النقض أيضا واعلم انه حيث كان
معنى الكسر اسقاط وصف من العلة ونقض الباقي كان من قبيل القدر بالخلف لكنه يفرع عن
مطلق القدر بالخلف بان القدر به ثم يقع في الابتداء وهذا انما يقع بعد الانعاض مع الابدال أو
بدونه وحينئذ قد كرم المصنف اياه مع استفادة القدر به مما سبق لانه يخلف مع زيادة لفادة تسجيته
وخصوصه وخصوص الخلف فيه ودفع توهم عدم القدر به الناشئ من اشتباهه بما لا يقدر
من المعنى الآخر الذي ذكره الامدي وابن الحاجب كما ذكره الشارح لاشتراكهما في الاسم
بشيء آخر وهو انه هل من شرط الكسر ان يكون بحيث لا يتأق القدر بالخلف الا بعد الانعاض
أو لا بل يتأق مع امكان الابتداء بالقدر بالخلف كان يقال في اثبات الصوم في الخوف صوم
يجب قضاؤه ولم يفعل فيجب اداؤه كالا من فيعترض بان خصوص الصوم ما في وتبين بان الحج
أو الصلاة واجب الاداء كالأضياء فليست بخصيص الصوم بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض الخ
في نحو هذا المثال يمكن الابتداء بالقدر بالخلف بوجود العلة دون الحكم في صوم الحائض
بخلاف مثال المصنف فيه تظار وقضية الاطلاق انه لا فرق ولم يظهر الى الآن مانع منه فليست أملا
(قوله أي بان يبين انه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه) اعترضه الكوراني حيث قال مانعه
قال بعضهم في شرح كلامه أي المصنف وهو قوله الكسر اسقاط وصف من العلة بان يبين انه
ملغى بوجود الحكم عند انتفائه ثم مثل لذلك بما مثلنا ولم يدرك أن المثال يناقض ما قاله لان في المثال

أي بان يبين انه ملغى بوجود
الحكم عند انتفائه ومقابل
الصحيح بقول ان ذلك غير
قاذح

وصرح بلفظ قاذح لمتعلق به الجار والجور وتوله (امامع ابداله) اى الابان بدل الوصف بغيره ولا المعلوم من ذكره مقابله بيان
 لصورتي الكسر (كما يقال في) اثبات صلاة (الخوف) هي (صلاة ١٢٩ يجب قضاؤها) لولم تفعل (فيجب اداؤها

كالامن) فان الصلاة فيه
 كما يجب قضاؤها ولم تفعل
 يجب اداؤها (فيعترض
 بان خصوص الصلاة ملغى)
 ويسين بان الحج واجب
 الاداء كلقضاء (فليبدل)
 خصوص الصلاة (بالعبادة)
 ليندفع الاعتراض وكأنه
 قبل عبادة الخ (ثم ينقض)
 هذا القول (بصور الحائض)
 فانه عبادة يجب قضاؤها
 ولا يجب اداؤها بل يحرم
 (اولا يبدل) خصوص
 الصلاة (فلا يبقى) علة
 للمستدل (الا) قوله (يجب
 قضاؤها) فيقال عليه
 (وليس كل ما يجب قضاؤه
 يؤذى دايه الحائض) فانها
 يجب عليها قضاء الصوم دون
 اداؤه كما تقدم رقد عرفت
 المتناويز كالامام الرازي
 الكسر بعدم تأثير أحد
 جزأى العلة ونقض الآخر
 وهو منطبق على ما تقدم
 بصورتيه وعبر عنه ابن
 الحاجب كالاتمدي
 بالنقض المكسور وعرفا
 الكسر بوجود حكمة
 العلة بدون العلة والحكم
 ويعبر عنه بنقض المعنى
 أى الحكمة والراجح أنه
 لا يفلح لانه لم يرد على العلة
 وقيل يقدح لاعتراضه
 المقصود مثاله أن يقول

المذكور الحكم منتف مع وجود الحكمة التي هي المشقة في الحضر وقد تقدم منه ان الكسر
 بيان الغاء وصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفاء ما قاله (وأقول) هو لعدم راقه
 من الهذيان بكان ومن الجراف الصبيح على أرفع شأن وذلك لانه أراد بالبعض المذكور الشارح
 المحقق وبالمثال في قوله ثم مثل لذلك بما مثله أقول الشارح المحقق فيما يأتي مثاله أن يقول الحنفى
 في العاصى بسفره الى آخره ولا يخفى على من له أدنى عقل ان الذى فسره الشارح المحقق ببيان
 الغاء الوصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفاءه هو الكسر في كلام المصنف وان
 الذى مثله هو بالمثال المذكور هو الكسر في كلام ابن الحاجب وانه مخالف للكسر الذى في
 كلام المصنف وكل ذلك في غاية الوضوح من عبارة الشارح المحقق بحيث لا خفاء فيه الاعلى
 من انطفاة بصيرته وعميت سريره فكيف مع ذلك يدعى من له أدنى عقل ان المثال يناقض
 ما قاله وكيف يتوهم ان التمثيل على أحد الاصطلاحين يناقض الاصطلاح الآخر وما أكد
 مفاسد قلة التأمل راقه الموفق وما نقلته من عبارته هو اقله بجره وفيه ما يحتاج في تصحيحه
 الى التكلف فليأمل (قوله) وصرح بقاذح لمتعلق به الجار والجور (ر) قال الكمال يوههم
 انه لو لم يذكر لم يكن الجار والجور متعلق وليس كذلك بل لو قال ومنه الكسر على الصحيح
 المعنى من القوادح الكسر وتعلق قوله على الصحيح بتعلق منها المقدراى الكسر معدود من
 القوادح على الصحيح نعم لو لم يذكر اتوهم ان قوله على الصحيح متعلق بالكسر بمعنى ان في تفسير
 الكسر خلافا وان عدمه من القوادح مبنى على الصحيح في تفسيره انتهى (أقول) وأيضاً متعلق
 على الصحيح بتعلق فيها المقدر يقتضى كون الخلاف في معدوديته من القوادح مع ان الخلاف
 ليس في ذلك بل انما وقع بطريق القصد في كونه قاذحاً وان كان من لازم ذلك الاختلاف في
 معدوديته منها وفرق كبير بين ما هو محل الخلاف بطريق القصد وبين ما هو محل الخلاف
 بطريق اللزوم في زيادة لفظ قاذح افادة نصب الخلاف فيما هو محل بطريق القصد وتخلص من
 نصبه فيما هو محل بطريق اللزوم لا بطريق القصد فقوله لمتعلق به الجار والجور معناه لمتعلق به
 على وجه مطابق للمقصود بالذات لا لخلل فيه ولا إيهام كما هو الاصل والظاهر في بيان المتعلق
 وهذا وجه بالغ في الحسن لا غبار عليه ولا عبرة بما يأم بضمحل بادنى نظري المعنى فبالأن
 توهم من كلام الكمال أو غيره ان عليه شيئاً (قوله المعلوم من ذكره مقابله) قال شيخ الاسلام
 بالرفع صفة لقوله أولاً مع ابداله انتهى (أقول) فليأمل وجه الرفع فان المتبادر تعلق قوله امامع
 ابداله الخ بقوله اسقاط وذلك لا يوافق الرفع (قوله وهو) أى العكس قال شيخ الاسلام
 فيه مع ما قبله شبه استخدام لا يخفى انتهى (وأقول) فكان وجه تسميته بشبه الاستخدام
 لا بالاستخدام ان الضمير للعكس وهو ليس المحكوم عليه بمن ابل ذلك مضاف محذوف أى
 تخلف ويمكن ان يقال ان افظ العكس ليس على حذف المضاف بل هو مسبة عمل في تخلف
 العكس مجازاً للتعليق بينهما فيكون ذلك استخداماً حقيقة (قوله وهو انتفاء الحكم لانتفاء
 العلة) أقول يجوز ان يريد الانتفاء الانتفاء في الجملة أى أعم من الانتفاء للانتفاء أبدأ والانتفاء
 للانتفاء في بعض الصور فقط فيكون قوله فان ثبت مقابله الى آخره تفصيلاً وتقسيمه الى قسميه
 أعنى الانتفاء للانتفاء أبدأ والانتفاء للانتفاء في بعض الصور ويبان ذلك ان المراد بالمقابل

١٧ ح ت الحنفى في العاصى بسفره مسافر فيترخص كغير العاصى لحكمة المشقة فيعرض عليه بنى الحرفة

ما يسمى بالطرد وهو مخصوص بالثبوت للثبوت أبدا فإما عني فان ثبت الطرد الذي من لازم ثبوته
 ان يكون الانتفاء للانتفاء أبدا لانه اذا كان الثبوت للثبوت أبدا لزم ان يكون الانتفاء
 للانتفاء أبدا كان الانتفاء للانتفاء أبلغ في العكسية من الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت مقابله
 وهو أعني مقابله الذي لم يثبت الثبوت للثبوت أبدا وعدم ثبوت هذا المقابل من صور حقيقة
 الثبوت مع انتفاء العلة في بعض الصور وذلك الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت مقابله المذكور
 المحقق في الصور المذكورة هو الانتفاء للانتقاء في بعض الصور فحصل الكلام ان العكس هو
 الانتقاء للانتقاء في الجملة وهو قسمان أحدهما ما ثبت مقابله المسمى بالطرد وهو الثبوت للثبوت
 أبدا ومن لازم ثبوت المقابل المذكور ان يكون الانتقاء للانتقاء أبدا والثاني ما لم يثبت مقابله
 المسمى بالطرد ومن لازم عدم ثبوته ان يكون الانتقاء للانتقاء في بعض الصور فقط وان القسم
 الأول أبلغ في العكسية من القسم الثاني لان العكسية باعتبار كون الانتقاء للانتقاء فإذا كان
 الانتقاء للانتقاء أبدا كان أزيد في معنى الانتقاء للانتقاء الذي هو مدار العكسية فكانت
 عكسيته أبلغ وقد خرج من ذلك ان الثبوت للثبوت أبدا المسمى بالطرد يقابل الانتقاء للانتقاء
 سواء كان ذلك أبدا أو في بعض الصور لانه في كلاهما ويرفعه لكنه لا يتصور حقيقة بان يتحقق
 القس لازم في جانب الثبوت الا للانتقاء للانتقاء أبدا اذ لو لم يكن كذلك بان ثبت الحكم في بعض
 الصور مع انتقاء العلة لم يكن الثبوت للثبوت أبدا وهذا لا يضر في جعله مقابلا لكل منهما
 فتأمل (فان قلت) لانسلم انه لو لم يكن كذلك لم يكن الثبوت للثبوت لجواز ان يكون الثبوت
 للثبوت وعند انتفائه أيضا علة أخرى (قلت) هو كذلك لكن الكلام اذا لم يكن الا علة أو
 باعتبار جنس العلة الشامل للعدد فإستأمل (قوله) فاباغ في العكسية عما لم يثبت الحكم للثبوت
 مقابله) فيه كلامان الأول المذكور اني فانه اعترض ما صرح به هذا الكلام من جعل الابلغية
 في العكسية بعد جعله هو اياه في صلاحية الوصف للعلة حيث قال فان ثبت وجود الحكم عند
 وجود الوصف فيكون الوصف مطردا أيضا كما كان منعكسا كان ذلك أبلغ في صلاحية الوصف
 علة لتلازمه مع الحكم وجودا وعدمه وقبل معنى قوله أبلغ أي في العكسية وقد بان في عكس
 المقصود لان الطرد ثبوت الحكم للثبوت الوصف كما ان العكس انتفاؤه الوصف فكل
 منهما ما بين للاخر فكيف يكون مقويا له انتمى (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الانسداد
 التصور مع مزيد الثبوت اذ لا يخفى على من رزق أدنى فهم صحيح ان ما قاله الشارح المحقق هو
 المفهوم من عبارة المصنف واللائق بها لان كلامه في بيان معنى نفس العكس واقسامه ليرتب
 على ذلك بيان انتفاءه فادح لافي بيان صلاحية الوصف للعلة واما احتجاجه على قرينه بقوله
 لان الطرد الخ فهو أدل دليل على ما قلنا من فساد تصور ومزيد تمثوره وذلك لان مباينة الطرد
 للعكس لا تنافي تقويته اياه لانهم ما متقابلان فكما قويت المباينة بينهما قويت المقابلة ولذلك
 شبه بالمباينة فانها كلية وجبرية ولا يخفى ان الكلية أبلغ من الجزئية فكذا هنا اذا ثبت الطرد
 كان الانتفاء في العكس أقوى لانه بالنسبة لجميع الصور واذا لم يثبت كان بالنسبة لبعض الصور
 والانتفاء بالنسبة لجميع الصور وأبلغ في معنى الانتقاء الذي هو العكس من الانتقاء بالنسبة لبعض
 الصور فاجاب تحق الطرد بالبلغية العكس عما لا شبهة فيه وثما بينهما الاينافي ذلك كما ترى

الشاق في المضركن بمحل
 الاثقال ويضرب بالمعاول
 فانه لا يترخص (ومنها) أي
 من القوادح (العكس)
 أي تخلفه كإسباقي (وهو)
 أي العكس (انتقاء الحكم
 لا انتفاء العلة فان ثبت
 مقابله) وهو ثبوت الحكم
 لثبوت العلة أبدا المسمى
 بالطرد (فاباغ) في العكسية
 عما لم يثبت الحكم للثبوت
 مقابله بان ثبت الحكم مع
 انتفاء العلة في بعض الصور
 لانه في الأول عكس لجميع
 الصور وفي الثاني لبعضها

بحققة لان العكسية مقابل الطردية فكلامت الطردية تحت العكسية فهذا المبدأ مهم ما تحت
 مباينة تحت مباينة الاخر فتم عكسية لانه باعتماد مباينة له فحليلك تأمل ذلك فانه صحيح
 ظاهر لكن لما غفل الكوراني عنه وقع في العكس وتوهم ان هذه المباينة متناقضة لتلك التقوية
 ولم يدرك انها محقة لها فقال ما قال مما هو غلط فاحش وهم يحسبون انهم يحسنون صنعاً
 والثاني اشجنا العلامة حيث قال في قوله تأبلغ في العكس الخ ما نصه أي فذلك الانتفاء
 للانتفاء الثابت ومقابلته الذي هو الثبوت للثبوت أبلغ أي من الانتفاء للانتفاء الذي لم يثبت
 بمقابلته المذكور أي الثبوت للثبوت وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمه بانتفاء الحكم عند ثبوتها
 فاصنعته الشارح من قوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة عكس الصواب على ان ما قاله
 هو عكس العكس كما يفسره آتفا لا عكس غيراً ببلغ فليأمل فان قلت وما زعمته الصواب هو
 النقض أي تخالف الحكم عن العلة وقدمتانه قاذح قلت هو قاذح في العلية لافي حقيقة العكس
 الذي كلامنا فيه انتهى (وأقول) بريح الله شيخنا فلقد بالغ في هذا الكلام مما هو مبني على غير
 أساس صحيح بل على السهو والفساح والاشتباه القبيح كما ستعلم بحيث لا تترى فيه فاما قوله
 وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمه بانتفاء الحكم عند ثبوتها فلا استقامة له قطعاً اذ لا يجزئ على
 عاقل فلهذا عن فاضل ان ثبوت الحكم لثبوت علمه مركب من ثبوت الحكم وثبوت علمه ويكون
 الثبوت الاول لاجل الثبوت الثاني وان انتفاء المركب يتحقق بانتفاء كل واحد من اجزائه كما
 يتحقق بانتفاء جميعها فثبوت الحكم لثبوت علمه كما يتحقق انتفاءه بانتفاء الحكم مع ثبوتها
 يتحقق أيضاً قطعه بعكس ذلك وهو ثبوت الحكم مع انتفاء علمه وانتفاء الحكم والعلة جميعاً بل
 وثبوت الحكم وثبوت العلة اذ لم يكن الثبوت الاول لاجل الثبوت الثاني ان تصور ذلك
 وحينئذ يقول الشيخ وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمه بانتفاء الحكم عند ثبوتها ان اراد به ان
 الانتفاء الاول منحصري في هذا الانتفاء فهو باطل يقيناً التحق الانتفاء الاول بغير الانتفاء الثاني
 من الاقسام التي ينشأها التي منها ما ذكره الشارح فتقر به عليه ما نزع من قوله فاصنعته
 الشارح عكس الصواب باطل يقيناً بضافه وخلاف الصواب قطعاً وان اراد به ان الانتفاء
 الاول يتحقق بالانتفاء الثاني لكن لا ينصرف فيه فان أراد مع ذلك انه أيضاً يتحقق بما ذكره
 الشارح كان التقرير مع المذكور باطلا قطعاً وتحيكاً فاسداً لانه اذا صدق بكل محاذ كره وما
 ذكره الشارح لم يبعد بل مجرد ذلك ان يكون ما ذكره الشارح عكس الصواب دون ما ذكره هو
 وان أراد مع ذلك انه لا يتحقق بما ذكره الشارح فهذا باطل لا شبهة فيه وهذا ان لا يربى بعقريه
 لما بين بما لا مزيد عليه من ان ما ذكره الشارح من جملة تلك الاقسام التي يتحقق بها ذلك
 الانتفاء الاول فيكون تقريره المذكور باطلاً أيضاً لان التقرير على الباطل باطل وان أراد
 ان ما ذكره الشارح صحيح لكن لا ينصرف الامر فيه فهذا مناف لبقية كلامه ولعل لونه وسواله
 وجوابه المذكور كوريات وغير منتج أن ما صنعته الشارح عكس الصواب فقد بان بما لا مزيد عليه
 عند العقل بطلان ما ذكره الشيخ وان منشأه الغفلة والاشتباه وان ما ذكره الشارح صحيح قوي
 ملج (فان قلت) لكن قد بين مما قررته ان الانتفاء الاول لا ينصرف فيما ذكره الشارح فكيف
 ساغ قصاره عليه وكيف يكون ما ذكره مع ذلك صحيحاً قوياً لم يلجأ (قلت) يمكن ان يوجه

اقتصاره عليه بشئ حسن لطيف للتأمل وهو انه لما كان الغرض بيان العكس للتوطئة
 المقصود هنا من بيان كونه متخلفا فادخلان المقام لبيان القوادح وكان متخلفا انما يتحقق
 حيث لم يثبت مقابله وكان عدم ثبوت المقابل يتحقق بما ذكره الشارح من وجود الحكم مع
 انتفاء العلة وبما ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم مع وجود العلة وكان هذا الثاني قديين
 المصنف فيما سبق كونه قادحا وجعله أول القوادح ناسب الاقتصار هنا على الاول الذي ذكره
 الشارح لان المقصود بيان قادح زائد على ما سبق دفع التكرار مطلقا وان كانت ارادة الاعم
 مما سبق لا توجب تكرارا فبيحا اوله هذا اقتصر ايضا في تفسير تخلف العكس على الاول وايضا
 قال قسم الذي ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم عند ثبوتها لا يتأق مع قول المصنف وتختلفه قادح
 عند مانع علمين لان تخلف الحكم عن العلة لا يتقرب على المنع من العلمين عند الشارح كما بينه
 في قول المصنف السابق ومن فروعه التعليل بعلمين حيث بين ان هذا التفرع سهو واما
 منازعة الشيخ فيه فقد سبق ردها واخصصا على أنه يمكن حمل قوله بان على التقبل فهي بمعنى كأن
 كما هو عادته في كتبه تعال العادة شيخ مذهب واما معنى مقتضاه الرافعي والنووي في كتبه كما هو
 معلوم من استقراء كلامه وكلامهم المثل في المقام فلا يلزم الحصر فيما ذكره ولا يحتاج لبيان
 نكتته فقد انضج كل الاضاح بطلان ما زعمه الشيخ من ان ما صنعه الشارح عكس الصواب
 وانه لا منشأ له هذا الزعم الا الذهول والاشتباه واما قوله على ان مقاله هو تخلف العكس كما
 يفسره به انما لا عكس غير ابلغ فليأمل فقلط منثوقه عدم التأمل فليت الشيخ امتثل امره
 بالتأمل وذلك لان الشارح لم يجعل مقاله تفسير للعكس الغير الابلغ بل مقابله الذي هو تخلف
 العكس بعينه كما هو واضح من عبارته لا يشبهه مع أدنى تأمل وكان منشأ هذا الغلط توهمه ان
 قول الشارح بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور تفسير لما في قوله مما لم يثبت
 مقابله الواقعة على العكس الغير الابلغ وليس كذلك بل هو تفسير لعدم ثبوت مقابله فهو تفسير
 للنفي في قوله مما لم يثبت مقابله على ان في كلام الشيخ تنافيا لا يخفى لان قوله وانتفاء ثبوت
 الحكم لثبوت علمته بانتفاء الحكم عند ثبوتها الخاصة به الشارح من قوله بان يثبت الحكم
 مع انتفاء العلة عكس الصواب يقتضي انه حمل قوله بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض
 الصور على انه تفسير للنفي في قوله لم يثبت مقابله لان قوله هو وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علمته
 هو انتفاء ثبوت المقابل لان ثبوت الحكم لثبوت علمته هو المقابل فتعرضه لبيان نفي المقابل
 على العكس بما ذكره الشارح وترتيبه على ذلك ان ما ذكره الشارح خلاف الصواب يقتضي
 حمل ما ذكره الشارح على انه تفسير لنفي المقابل لكن قوله على ان مقاله أي الشارح أي
 من قوله بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة هو تخلف العكس لا عكس غير ابلغ يقتضي انه حمل
 قول الشارح بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة على انه تفسير للعكس غير الابلغ المعبر عنه
 بما في قوله مما لم يثبت مقابله فقام له واما ما ورد من السؤال لحق لاشبهه فيه وهو من أسباب
 اقتصار الشارح على ما ذكره وتر كماله ما ذكره الشيخ واما ما ذكره من الجواب فبطلانه في غاية
 الوضوح لصراحة المقام والسياق صراحة قاطعة في ان المقصود بيان القادح في العلة لا في
 حقيقة العكس بل انما يثبت حقيقة العكس توطئة لذلك واذا علمت جميع ذلك فاعجب مما

وقم فيه الشيخ من هذه التشبهات الباطلة المبقعة على تلك الاوهام الفاسدة واشدد يدك
 بهذا الشارح الامام ولا تم ولنك مبالغات الشيخ فان في غير محلها بل غالبها مجرد اوهام
 ومالم يقين لك فساد منها فعليك بالحقايق بما تبين فسادها في الحقيقة على نظام ثم رأيت شيخنا
 الشهاب ذكر ما ذكره معاد السؤل والجواب ثم قال مانصه والجواب عن هذا الاعتراض ان
 نقول لا شك ان قول الشارح لم يثبت مقابله المراد به ابدأ فقولنا بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة
 تصوير لقوله لم يثبت مقابله أي ابدأ لا لم يثبت الخ والمعتز بن اعتراضه على أنه تصوير لما لم
 يثبت والله أعلم انتهى (قوله وشاهده قوله صلى الله عليه وسلم الخ) قال السكوري وفيه نظر
 لان انتفاء الوزر لا انتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الاجر في الحلال اللهم الا ان يقال مراده ان
 انتفاء الحكم وهو الوزر والاجر لا انتفاء العلة وهي الحرمة والحل وشارح كلامه لم يعترضوا
 عليه انتهى (وأقول) اعلم أولان مراد المصنف من هذا الكلام الاستشهاد بالحديث على صحة
 ما فهم من العكس من الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم كما بين ذلك الشارح المحقق
 بقوله أي العكس في صحة الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم انتهى ووجه
 الاستشهاد أنه صلى الله عليه وسلم استنتج من ثبوت الوزر في الوطء الحرام انتفاء الوزر في
 الوطء الحلال لا انتفاء علة التي هي الوطء الحرام ففيه الاستدلال بانتفاء العلة التي هي
 الوطء الحرام على انتفاء الحكم الذي هو الوزر وانما عبر بالاجر لصدق انتفاء الوزر بمصولة
 مع اقتضاء المقام بيانه وانه قد يترب على انتفاء حرمة الوطء اسؤلهم عن حصول الاجر في
 الوطء الحلال فكأنه قال اذا اتقى الوطء الحرام فلا وزر وحينئذ قد ثبت الاجر والى ذلك اشار
 الشارح المحقق بقوله استنتج الخ فقولنا انتفاء في الوطء الحلال بيان لوجه الاستشهاد وان
 استدلاله في الحديث بانتفاء الوطء الحرام على انتفاء الوزر وقوله الصادق بحصول الاجر
 اشارة الى ان اللازم من انتفاء العلة التي هي الوطء الحرام ليس حصول الاجر بل انتفاء الوزر
 وانما عبر بالاجر لصدق انتفاء الوزر به على ما تبين مع ثبوته هنا في الواقع أي بشرطه في كلامه
 اشارة الى استحالة الاستشهاد بأنه لا يلزم من انتفاء الحرمة ثبوت الاجر والجواب عنه بأنه
 لم يستدل بانتفاء الحرمة على حصول الاجر بل على انتفاء الوزر وانما عبر بالاجر لصدق
 حصول انتفاء الوزر به مع اقتضاء المقام بيانه اذا تقرر ذلك فنقول اما قول السكوري وفيه نظر
 لان انتفاء الوزر لا انتفاء الحرمة لا يستلزم ثبوت الاجر في الحلال فجوابه أنه انما يريد ان اراد
 المصنف الاستدلال بانتفاء الحرمة على ثبوت الاجر وليس كذلك كما بيناه نعم لا يخفى
 وجه الاستدلال عن دقة ولذا أشكل عليه وأما قوله اللهم الا أن يقال الخ فاعل فيه سقما
 فلم يحرر لي عرف مقصوده منه فان كان مقصوده ما بيناه في توجيه استشهاده المصنف فخر حبا
 بالوفاق والرجوع الى الحق والا فلا حاجة اليه مع ما بيناه وأما قوله وشارح كلامه
 لم يعترضوا عليه فجوابه اما أولا فلا محذور في ترك الاعتراض اذا ظهر لهم المحل الصحيح لكلامه
 وأما ثانيا فكأنهم لم يعترضوا بمنوع فقد أشار بعضهم الى الاعتراض كالعراقي حيث قال
 لم يظهر لي وجه استشهاد المصنف به في الحديث انتهى وبعضهم الى الاعتراض والجواب
 كالشارح المحقق حيث قال استنتج الخ وقد بيناه فيما سبق فقولنا وشارح كلامه

(وشاهده أي العكس في
 صحة الاستدلال به أي
 بانتفاء العلة على انتفاء
 الحكم) قوله صلى الله عليه
 وسلم لبعض أصحابه (أرأيت
 لو وضعتها في حرام كان
 عليه وزر) فكانتم قالوا
 نعم فقال

(فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ فِي جَوَابِ) قَوْلِهِمْ (أَيُّ أَيْدِيكُمْ أَهْوَتْ مِنْهَا أَجْرٌ) أَيُّ الدَّاعِي إِلَيْهَا قَوْلُهُ فِي تَعْدِيدِ جُودِ الْبُرِّ فِي بَيْعِ أَسَدٍ كَمْ مَدَقَّةَ ١٣٤ الْحَدِيثِ دَرَاهِمُ مُسَلَّمٌ اسْتَفْتِجْ مِنْ ثُبُوتِ الْحَيْكَمِ أَيْ الْوُزْرِ فِي الْوُطَاءِ الْحَرَامِ اتِّفَاقُهُ

في الوطء الحلال الصادق
بمحصل الابرحيث عدل
بوضع الشهوة عن الحرام
الى الحلال وهذا الاستتاج
يسمى قياس العكس
الاتى في الكتاب الخامس
وبادر المصنف بافادته هنا مع
العكس وان كان المبحث
في القدرح بخلافه كما قال
(وتخلفه) أى العكس بان
يوجد الحكم بدون العلة
(قادر) فيها (عند مانع
علتين) بخلاف مجوزهما
لجواز أن يكون وجود
الحكم للعلة الاخرى
(وانهى بالتفاته) أى انتفاء
الحكم في قوائم المتقدم
انتفاء الحكم لاتتفاء
العلة (انتفاء العلم أو
الظان به) لاتتفاء في نفسه
(اذلا يلزم من عدم الدليل)
الذى من جملة العلة (عدم
الدلول) للقطع بان الله
تعالى لو لم يخلق العالم الدال
على وجوده لم يتيق وجوده
وانما يتيق العلم به (ومنها)
أى من القوادح (عدم
التأثير أى ان الوصف
لامناسبة فيه) الحكم (ومن
ثم) أى من هنا وهو تيق
المناسبة فيه أى من أجل
ذلك (اختص بقياس
المعنى) لاشقة المعنى المناسب
بخلاف غيره كالتشبه فلا

لم يعترضوا عليه منسوبة قلة الاطلاع والتأمل فلا طاع على كلام البعض ولا تتبعه لما أشار اليه البعض الثاني لما فيه من الدقة المتناهية الى اطفاف التصور وحسن التفكير (قوله فكذلك اذا وضعها في الحلال) أي مثل ثبوت الوزر لثبوت الوضع في الحرام ثبوت الحلال أيضا الصادق بثبوت الابرا ثبوت الوضع في الحلال في ان كلاً ترتيب على ما يناسبه (قوله ومنها أي من القواعد عدم التأثير أي أن الوصف لا مناسبة فيه) وأقول قد يستشكل ذلك في القسم الثاني فإنه لم يظهر فيه القدح بعلم مناسبة الوصف بالاستغناء عنه ولهذا عبر العطف به بقوله القسم الثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الاصل مثاله أن يقول في بيع الغائب مبيع غير مرفق في فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فبقول المعترض كونه غير مرفق وان ناسب نفي الصحة فلا تأثير له في مسئلة الطير لأن المجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرفق وغير المرفق فيه انتهى ثم رأيت الكمال أورد ما أوردته وأطال فيه فليتأمل (قوله وبالمستنبطة) خرجت المنصوصة في قياس المعنى لأن قياس المعنى شامل للمنصوصة والمستنبطة (قوله يشاع على جواز التعليل بعلةين) اعترضه الكوراني وغيره فأما الكوراني فقال وهذا ليس مبنيًا على جواز التعليل بعلةين كما توهمه بعضهم اذ مع المعارضة لأعله أصلاً واذا رجحت علة المستدل أو المعارض كانت هي العلة انتهى وأما الكمال وشيخ الاسلام فقالا لما نصبه واللفظ للأول قوله بناء على جواز التعليل بعلةين متعلق بقوله معارضة وحاصله ان قبول هذه المعارضة وعدمها من القواعد مبنى على جواز التعليل بعلةين وهو سهو وانقلب على الشارح والصواب كافي الاحكام والمنهاج ان عدم التأثير في الاصل قاذح ان منعنا التعليل بعلةين وغير قاذح ان جوزه ان انتهى وأما شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب فقال بعد ما بين أن هذا إشارة الى أن المعارض هنا غير مناف وأنه وصف المستدل بعلته ما نصه لكن لا يخفى على ذي لب أن ذلك مناف لعدا المعارضة به من القواعد انتهى (وأقول) لك أن تقول ما زعموه من السهو أو الوهم أو الموافقة لعد ذلك من القواعد ممنوع ويجزئ مخالفة ما في الاحكام والمنهاج لا يقتضي ذلك بل الجزم به بمجرد الاستناد الى ما فيه سهو وذلك الثاني القدح بايد غير ما علب به وان جوزه التعليل بعلةين لأنه حقت كما يحتمل استقلال كل من وصف المستدل والوصف الذي أبداه المعترض بالعلية يحتمل أن يكون الوصف المبدي هو العلة دون الآخر وأن يكون جزأ من العلة حتى تكون العلة مجموع الوصفين ومع ذلك الاحتمال لا يتجه نهوض قياس المستدل بدون ترجيح وصفه لأن الحكم بكونه علة مستقلة مع احتمال كون العلة هي الوصف المبدي دونه أو مجموعهما تحكم لا وجه له صير اليه وهذا توجيه صحيح لا يسوغ معه التأمل منصف الجزم بالسهو أو الوهم ويحتمل أن الشارح قصد بما قاله الرد على ما في الاحكام والمنهاج ومن وافقهما ومنع ما قاله من بناء القدح على المنع وأنه يجوز بناؤه على الجواز أيضا (فان قلت) كان عليه أن يعمم وان يرفع القدح على المنع أيضا (قلت) يحتمل أن اقتصره على البناء على الجواز لانه المختار عنده وفاقا للجمهور كما تقدم أو مبالغة في الرد على المنع كورين حتى كان القدح مخصوصا بغير ما قاله ولان البناء على المنع مفهوم بالاولى (لا يقال) ما ذكرته من

بأن فيه (وبالمستنبطة المختلف فيها) فلا ياتي في المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها (وهو أربعة) القسم الاول عدم حصول التائيد (في الوصف بكونه طرديا) كقول الحنفية في الصبح صلاة فلا تقصر فلا يقدم لأنها كالمغرب فعدم القصير في عدم تقديم

کتاب الف

الاذان طردى لامناسبة فيه ولا شبهة وعدم التقديم موجود في بقية قصور وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علمية الوصف
(و) الثاني عدم التأثير (في الاصل) ببدء اعلة لحكمه (مثل) أن يقال في بيع ١٢٥ الغائب (مبيع غير مرفق فلا يصح

كالطير في الهواء فيقول)
المعترض (لا أثر لكونه غير

مرفق) في الاصل (فان
العجز عن التسليم) فيه

(كاف) في عدم الصحة
وعدمهما وجود مع الرؤية

(وحاصله معارضة في
الاصل) ببدء غير ما عاين به

بناء على جواز التعليل
بعلتين (و) الثالث عدم

التأثير (في الحكم وهو
أضرب) ثلاثة (لانه اما

أن لا يكون لذكره) أي
الوصف الذي اشتقت عليه

العله (قائده كقوله) أي
الخصوم الخفية (في

المرتدين) المتلقين ما للثاني
دار الحرب حيث استدلوا

على نفي الضمان عنهم في ذلك
بقولهم (مشركون ألقوا

مالا في دار الحرب فلا
ضمان عليهم) كالخبري

المتألف ما لنا (ودار الحرب
عندهم) أي الخصوم

(طردى فلا قائده لذكره
اذن من أوجب الضمان) من

العلماء في اطلاق المرتد مال
المسلم كالشافعية (واجبه

وان لم يكن) أي الاتلاف
(في دار الحرب وكذا من

تقاء) منهم في ذلك كالحنفية
تقاء وان لم يكن الاتلاف في

دار الحرب أي سواء كان
في دار الحرب أم في دار

الاسلام في الشقين
والمناسب لقوله عندهم

شق النفي كما اقتصر عليه غيره وزاد هوشق الاثبات تقوية للاعتراض وبدأ به لتقدمه على النفي (فراجع) الاعتراض في ذلك (الي)

القسم (الاول لانه) أي المعترض (وطالب) المستدل (و) تأثير (كونه) أي الاتلاف (في دار الحرب أو يكون له) أي لذكر الوصف

حصول القدح بمجرد احتمال استقلال الوصف المبدى أو جزميته يتأني قول المصنف السابق
في مجت المعارضة ان للمستدل دفعها بمطالبة المعترض بالتأثير أو الشبه لما عارض به ان لم يكن
دليل المستدل سيرا اذ لو كفي مجرد الاحتمال لم يكن لجواز المطالبة بما ذكر معنى وقول
الشارح هناك بخلاف السبر فبجهد الاحتمال قادح فيه دلالاته على أن مجرد الاحتمال غير
قادح في المناصب والشبه (لانا نقول) كلامنا في ابداء وصف صالح للعله كان بين مناسبتهم مع
احتمال علمية وعدمها فيتوجه القدح بمجرد ذلك الاحتمال وأما ما ذكر من المطالبة فهي اذالم
بين ما يتوقف علمية عليه فلامستدل بمطالبة بيانه على التخصيص المذكور فأين أحدهما من
الآخر ثم رأيت ما تقدم في مجت المعارضة من قول الشارح فكل منهما ما يحتاج في ثبوت
مدعاه من أحد الوصفين الى ترجيحه على الآخر واطلاقه موافقا لما هنا وما ذكرناه هناك في
توجيه تقرير شيخنا العلامة على اشتراط انتفاء المعارض نقلا عن المصنف وغيره مما يخالف
ما ذكره الشارح هنا الا أن يكون الشارح مخالفا للمصنف فليراجع ما ذكرناه هناك على انه
لوسلم ما في الاحكام والمناهج أمكن حمل كلامه عليه بناء على ان معنى قوله بناء على جواز التعليل
بعلتين بناء لتلك المعارضة ردًا وقبولاً على ذلك الجواز انتفاء وثبوت أي ردًا للمعارضة بناء على
انتفاء الجواز وقبولها بناء على ثبوتها غاية الامر ان العبارة توهم خلاف ذلك فتعود المناقشة
النظمية وأمرها حين جرت العادة بالمساهلة فيه فليستأمل (قوله اذن من أوجب الضمان) واجبه
وان لم يكن في دار الحرب) أقول قد تستشكل المبالغة فيه بقوله وان لم يكن في دار الحرب
لان ما قبل هذه المبالغة وهو كونه في دار الحرب ليس اولى بالحكم وهو الضمان منها بل الامر
بالعكس الا أن يجاب بأنه تسامح في ذلك لتكون المبالغة في محالها فيما أحاله عليه بقوله وكذا
من تقاه الذي هو المقصود بالذات فليستأمل (قوله لتقدمه على النفي) قال شيخنا العلامة فيه نظر
الى آخر كلامه (وأقول) قد سبق جوابه في الكلام على قول الشارح لتقدمه طبعاً في شرح
قول المصنف ودعوى صورة معينة أو بهيمة الخ ومنه قول مولانا حنفي مائنه ولذا اشتهر ان
تصور السلب فرع تصور الايجاب انتهى فقول الشارح لتقدمه على النفي أي في التصور وهو
حينئذ موافق لهذه العبارة التي ذكرها هذا الامام اشتهارها عنهم فان كان في ذلك نزاع فهو معهم
لامع الشارح لانه لم يزد على التوجيه بما اقتضوه ورأوه على انه يحتمل انه أراد بالتقدم المتقدم
الرتبي بالشرف ولا غبار على ذلك اذلا شبهة في اشرفية الاثبات (قوله كقول معتبر العدد الخ)
أقول لا ينافي اعتبار العدد في الاصل انه يكفي سبع وميات ولو بمجرد واحد فاللازم تعدد الرمي
لا المرمى لانه في الفرع كذلك اذ لو مسح بمحجر واحد ثلاث مسحات كفي بشرطه فاللازم
فيه تعدد المسح لا المسح به (قوله فان لم تقتض الضرورة بان صح الاعتراض بمحملها)
أقول فيه أمران * الاول ان هذه العبارة تشهر بخلاف في الاعتقاد لكنه لم يعترض لاصله ولا
الراجع منه نعم يمكن أن يستفاد ترجيح عدم الاعتقاد من اطلاق عدمه من القوادح عدم التأثير
مع الاقتصار على ترجيح الاعتقاد في الرابع كما أفاده قوله فيه والاصح جوازه * والثاني
ان الذي يظهر أن المراد بمحملها هو العلة المشتبهة عليها كقولنا في المثال السابق عبادة متعلقة
بالاجبار لم يتقدمها معصية وان معنى الكلام ان عدم الاعتقاد يفصح بصحة الاعتراض

شق النفي كما اقتصر عليه غيره وزاد هوشق الاثبات تقوية للاعتراض وبدأ به لتقدمه على النفي (فراجع) الاعتراض في ذلك (الي)
القسم (الاول لانه) أي المعترض (وطالب) المستدل (و) تأثير (كونه) أي الاتلاف (في دار الحرب أو يكون له) أي لذكر الوصف

المشتمل عليه العلة (فائدة ضرورية كقول معتبر العدد في الاستحجام وبالاجار عبادة متعلقة بالاجار لم تقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجوارفة قوله لم تقدمها معصية ١٣٦ عدم التأثير في الاصل والفرع لكنه مضطرا الى ذكره لئلا يفتقد ما عل

بالوليد كرفسه (بالرحم)

للمعصية فانه عبادة متعلقة

بالاجار ولم يعتبر فيها العدد

(أو غير ضرورية فان لم

تغفّر الضرورية) بان صح

الاعتراض بحملها (لم تغفّر

هذه) بطريق الاولى (والا

فتقد) أى وان اغفرت

الضرورية فليس يغفّر

غيرها أيضا وقيل لا (مثاله

الجمعة صلاة مفروضة فلم

تغفّر في اقامتها (الى

اذن الامام) الاعظم

(كان ظهوره فان مفروضة حشو

اذلوحذف) مما عليه (لم

يتقضى) أى الباقي منه

(بشي لكن ذكره لتقريب

الفرع من الاصل بتقوية

الشبه بينهما اذ الفرض

بالفرض أشبه به من غيره

(الرابع) عدم التأثير (في

الفرع مثل) أن يقال في

تزويج المرأة نفسها (زوجت

نفسها بغير كف فلا يصح كما

لو زوجت) بالبناء للمفعول

أى زوجها الولي بغير كف

(وهو) أى الرابع (كالثاني

أدلا أثر) في مثاله (للتقييد

بغير الكف) فان المذبح

ان تزويجها نفسها لا يصح

مطلقا كالأثر للتقييد في

مثال الثاني بكونه غير

مرتق وان كان نفي الاقر

هنا بالنسبة الى الفرع

وهناك بالنسبة الى الاصل

(ويرجع) هذا الى المناقشة

بالحمل وذلك لان المعتز اذا اعترض على المستدل بهذه العلة باعتبار انها غير مؤثرة مع ان
عدم تأثيرها باعتبار هذا الوصف المشقة عليه الضروري الذي ذكر كان ذلك متضمنا لعدم اعتقاد
ذلك الوصف الضروري اذ لو اعتذر لم يصح الاعتراض لان الاعتراض انما شأ من عدم تأثير
هذا الوصف فلا يعتذر لم يبق موضع للاعتراض فالباء في قوله بحملها املا للمصيبة أى الاعتراض
بسبب الحمل لكونه غير مؤثر والتهديدية أى اعترض بالحمل أى أورده اعتراضا بان أورده غير
مؤثر فلا يصح التعليق به ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله بحملها هو عبادة متعلقة بالاجار
اد هو محل التقييد بذلك الوصف الضروري انتهى فليست أم (قوله لكن ذكره لتقريب الفرع
الخ) أقول هو بيان لفائدة هذه الزيادة وتقوية المشابهة لا تنافي في نفي التأثير عنها فان قياس الشبه
للمناسبة فيه أى بالذات ولا مطلقا على قول مع حصول المشابهة (قوله به من غيره) قال
شيخنا الشهاب هذا بنا منه على ان بالفرض ليس متعلقا بالشبه وأن المعنى اذ الفرض بالقياس
الى الفرض أو مع الغرض ويجوز أن يكون متعلقا بأشبه بل هو الظاهر والتقدير اذ الفرض
أشبه بالفرض وحينئذ يقال منه بغيره بدل به من غيره انتهى (قوله وهو كالثاني) أقول لكن
بينهما فرق من وجهين الاول ان انتفاء المناسبة هناك في نفس الوصف وهذا لم يتقن المناسبة
عنه في الحقيقة بل هي ثابتة فيه لكن بين أن المناسبة في أعم منه فخصوصه لا يخص بالمناسبة
بل هو من أفرادى المناسبة وهو الأعم كتر ويجوزها نفسها في المثال والثاني ان المدعى عدم
مناسبتها هنا جو الوصف وهناك كل الوصف فلذا يرجع المصنف هنا عدم القدر بخلافه في
الثاني ولما كان بينهما هذان الفرقان جعلهما منوعين لأنواعا واحدا (قوله ويرجع هذا الى
المناقشة في الفرض الخ) لا يقال ما الفرق بين هذا وبين الثاني وهذا كان مرجع الثاني
أيضا الى المناقشة في الفرض وهو تخصيص بعض الصور بالحاج فيكون الاصح الجواز فيه
كما هو حاصل كلام المصنف في هذا الرابع وعلاوه بأنه قد لا يساعد الدليل في كل الصور أولا
يقدر على دفع الاعتراض في بعضها فليس يتقيد بالفرض غرضا صحيحا وهذا المعنى يمكن جريانه
في الثاني وغاية ما في الباب ان التخصيص في الرابع في صور الفرع وفي الثاني في صور الاصل
وهذا لا يظهر به الفرق بينهما لانهما قول الفرق بينهما اظاهر فانه هنا وقع التقييد في الفرع
الآثر انه وقع التقييد في المثال بغير الكف فخصص ببعض وهناك لم يقع تقييد في الاصل
الآثر في المثال لم يقيد الطير في الهواء بكونه غير مرتق نعم لو وقع التقييد هنا كان قد في
المثال بكونه غير مرتق فهل يجري فيه ما قيل هنا وحينئذ لم يذكر فيه أيضا محل نظر (قوله
والاصح جوازه وثالثها بشرط البناء الخ) أقول قضيته جواز بناء غير محل الفرض عليه
كان يقياس عليه بجامع وفيه اشكال لان ذلك الجامع ان لم يكن هو الجامع بين محل الفرض
والاصل لم ينقد القياس لعدم وجوده حكم الاصل في الفرع وان كان هو الجامع بينهما
لم يمتح الى القياس على محل الفرض لا يمكن القياس على نفس الاصل بل لا يصح القياس لان
شرط الاصل ثبوت حكمه بغير القياس كما تقدم (لا يقال) يجوز القياس على محل الفرض للشبه
لان شرط قياس الشبه تعذر قياس المعنى كما تقدم اللهم الا أن يستثنى هذا من اشتراط ثبوت
حكم الاصل بغير قياس أو يفرع على ما تقدمه المصنف من جواز القياس على الفرع عند

في الفرض وهو) أى الفرض (تخصيص بعض صور النزاع بالحاج) كما فعل في المثال المذكور اذ المدعى فيه منع تزويج ظهور
المرأة بنفسها مطلقا والاستدلال على منعه بغير كف (والاصح جوازه) أى الفرض مطلقا وقيل لا (وثالثها) يجوز (بشرط البناء

ظهور الفائدة وان رده الشارح كما تقدم الان ذلك اختيار المصنف وهذا القول الذي صححه
 هنا منقول عن غيره فيبعد حينئذ هذا التفريع (قوله في المسئلة المتنازع فيها) قال السكال
 احتراز عن دعوى المعارض ان ما استدلل به المستدل عليه لاه في مسئلة أخرى لاه في المسئلة
 المتنازع فيها اه (وأقول) قضية قوله احتراز الخ ان قول المصنف في المسئلة قيد في قوله عليه
 المذكور بعده وينبغي أن يكون قيدا أيضا في قوله استدلل به احتراز عما استدلل به في مسئلة
 أخرى اذا ادعى المعارض انه عليه في هذه المسئلة المتنازع فيها فان الظاهر ان هذا ايضا ليس
 من القلب والحاصل انه متعلق في المعنى بكل منهما وما وافي اللفظ فيجوز أن يتعلق بهما أيضا على
 وجه التنازع ويجوز أن يتعلق باستدلل كما هو ظاهر المتن والشرح ويستغنى عن تقييد عليه
 بتبادر المراد فان المتبادر من قوله عليه انه عليه في تلك المسئلة (قوله على ذلك الوجه) فيه
 أمران * الاول قال السكال احتراز عن دعوى المعارض ان ما استدلل به في تلك المسئلة عليه
 لكن على غير ذلك الوجه الذي استدلل به الخ وقضيته انه متعلق بقوله استدلل به وهو المتبادر من
 المتن بمعنى انه حال من الهاء في به العائدة على ما ويجوز أن يتعلق به عليه بمعنى انه حال من الضمير
 المستتر فيه العائدة على ما والمحترز عنه واحد على التقديرين * والثاني قال شيخ الاسلام لم أره أعني
 تقييده بقوله على ذلك الوجه لغيره ولا حاجة اليه فقول بعضهم انه احتراز عما اذا كان بغير ذلك
 الوجه كأن يكون استدلال المستدل على المسئلة بطريق الحقيقة واستدلال المعارض عليها
 بطريق المجاز فقل ذلك لا يسمى قلبا مردود ويرد مثاله المذكور أيضا بما مثل هو به كغيره للقلب
 من الخبر الاتي اذا استدلل المستدل به من جهة الحقيقة والمعارض استدلل به من جهة المجاز اه
 (وأقول) أما قوله ولا حاجة اليه فيجتمعا ان وجهه انه لا يصدق ما استدلل به المستدل الا اذا
 كان على ذلك الوجه اذ لو غير عن ذلك الوجه لم يصدق انه ما استدلل به المستدل بل هو دليل آخر
 فلا حاجة الى ذلك التقييد وعلى هذا فقد يجاب بأنه لدفع توهم شمول ما لو تصرف المعارض
 في دليل المستدل بخوض مقدمة أخرى اليه بحيث صار بواسطة هذا التصرف دالا على
 المستدل لاه فان هذا ليس من القلب كما هو ظاهر مع انه يصدق على الدليل مع ذلك التصرف
 انه دليل المستدل في الجملة او يتوهم صدق ذلك عليه لكن رده قول البعض المذكور فقل هذا
 لا يسمى قلبا يقتضى انه يرى انه يسمى قلبا وان وجهه عدم الحاجة اليه عدم صحة الاحتراز وعلى
 هذا فكان قياس ذلك أن يدل قوله ولا حاجة اليه بقوله ولا يصح فليست أمثل وأما قوله فقول
 بعضهم فيريد السكال في حاشيته وعبارته في بعض نسخها وقوله على ذلك الوجه احتراز عن
 دعوى المعارض ان ما استدلل به في تلك المسئلة لكن على غير ذلك الوجه الذي استدلل به كأن
 يكون استدلال المستدل بطريق الحقيقة واستدلال المعارض بطريق المجاز اه وفي بعضها
 بدل قوله كأن يكون الخ بأن لم يغير فيه نظم الدليل ولو كان حمل على معنى آخر غير ما أراد
 المستدل اه اى كأن حمله المستدل على الحقيقة والمعارض على المجاز كما في حديث توريث
 الخلال الاتي فالنسختان بمعنى واحد وكلتا هما مخالفة لتثمينه بعد ذلك للقلب بخبر الخلال حيث
 قال ومثاله اى القلب من النصوص استدلال الحنفى في توريث الخلال بحديث الخلال وارث من
 لا وارث له فقول المعارض هذا يدل عليك لالك اذ معناه اني توريث الخلال بطريق المبالغة اى

أى بناء غير محل الضرر عليه
 كأن يقياس عليه بجامع أن
 يقال ثبت الحكم في بعض
 الصور فثبت في باقيها اذ
 لا فائيل بالفرق وقد قال به
 الحنفية في المثال المذكور
 حيث جوزوا تزويجها
 تقسم من كفت (ومنها)
 أى من القوادح (القلب
 وهو دعوى) المعارض
 (ان ما استدلل به) المستدل
 (في المسئلة) المتنازع فيها
 (على ذلك الوجه) في كيفية
 الاستدلال (عليه) اى على
 المستدل

الخال لا يرث كانه قول الجوع زادم من لازادله والصبر حيلة من لا حيلة له اى ليس الجوع زادا
ولا الصبر حيلة (فان قيل) هذا المثل لا مطابقة فيه لتعريف القلب لان المستدل استدلل بالمعنى
الحقيقي للحديث والقلب اعتبر بمعنى مجازيا فليس قلبه على الوجه الذى استدلل به المستدل
(قلنا) المراد بكونه على ذلك الوجه ان نظم الدليل لم يغير فيه انما حله القلب على معنى آخر حقيقة
كان او مجازيا فالمثل مطابق للتعريف اه نعم نقل الصنى الهندي الاتفاق على ان مثل هذا
لا يسمى قلبا فقال قيل هو أى القلب عبارة عن بيان ان ما ذكر المستدل يدل عليه وينبغي أن يزداد
عليه في تلك المسئلة بعينها وعلى ذلك الوجه حتى يستقيم والالم يكن مانعا اذ يدخل تحته ما يدل
عليه في غير المسئلة التى هو استدلل به عليها أو في تلك المسئلة بعينها لكن على غير ذلك الوجه
مثل أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة والمستدل يستدل به عليه في تلك المسئلة
بطريق التجوز فان ذلك لا يسمى قلبا وفاقا اه وهذا يصح ما قاله السكال أولا ويدفع رد شيخ
الاسلام عليه كما يدفع ما ذكره السكال ثانيا من التمثيل المذكور ويثبت الاحتياج لقول المصنف
على ذلك الوجه والله أعلم (قوله ان صح) أقول فيه أمور * الاول قال السكال هو من كلام
المعتزض اه (قلت) وفيه نظر لان الظاهر ان صدور ذلك من المعتزض غير لازم ويوافق ذلك
الامثلة المذكورة في كلام المصنف حيث لا ذكر لهذا اللفظ فيها ووجهها على النصان بعدد وما
المانع أن يكون ذلك من كلام المصنف على لسان حال المعتزض فلا يلزم صدوره من المعتزض
بالقول بل قد يصدر منه وقد لا يصدر منه بالقول فليست اقل * والثاني قال شيخ الاسلام انه من تمة
الحد اذ لو لم يصح لم يكن مصححا المذهب المعتزض ولا مبطلا المذهب المستدل وليس كذلك كما
سبقاى اه (قلت) أما كونه من تمة الحد فيدل عليه قول الشارح وعلى كلا القولين لا يذكر
في الحد قوله ان صح فانه يدل على انه مذكور فيه على الاول ومن لازم ذكره فيه انه من تمة والا
لم يكن مذكورا فيه وحاصل ذلك بناء على ما تقدم من أن هذا القيد من كلام المصنف على لسان
حال المعتزض انه يعتبر في مفهوم القلب تقدير المعتزض الصحة وتجوزها وفيه نظر لان الظاهر
ان القطع بالصحة لا ينافي القلب فيش كل اعتبار التقدير المذكور في مفهومه فان اجيب
بأن التقدير لا ينافي القطع بالصحة اذ المقطوع به ~~بأن~~ اعتبار تقديره فقيهه نظر لان
التقدير غير لازم اذ قد يكون القلب قاطعا بالصحة غير ملاحظ تقديرها واعتبار فرض التقدير
مع اتفاقه على الوجه له ولا حاجة اليه فكان الوجه اعتبار الاعم من اعتقاد الصحة الشامل
للقطع بها ومن تقديرها اللهم الا أن يكون هذا القيد باعتبار الغالب ويمكن أن يقال ان فرض
الصحة باعتبار مقتضى حال المعتزض وهذا أعم من أن يقطع بها أولا ومن أن يلاحظ هذا
الفرض أولا فليست اقل وأما استدلاله بقوله اذ لو لم يصح فقيهه نظر اذ لا يلزم من كونه خارجا عن
الحد أن لا يصح حتى يلزم أن لا يكون مصححا المذهب المعتزض ولا مبطلا المذهب المستدل وقد
يجاب بأن هذا التماس عليه لو اراد الاستدلال على انه من تمة الحد وان كان هذا هو التماسه بادر من
عبارة وهو ممنوع وانما أراد الاستدلال على التقييد بالصحة المفهوم من قوله ان صح * والثالث
قال شيخ الاسلام المراد صحته في الواقع وعند المعتزض ولا ينافيه عدم تساميم المعتزض له
كما سبقاى لان معنى عدم التساميم طلب الدليل على صحته اه (قلت) وفيه نظر لما تقدم عنه من ان

(لأنه ان صح) ذلك المستدل

اعتبار الصحة لأجل تصحيح مذهب المعتزض وإبطال مذهب المستدل وبجواز صحته في الواقع
 لا عند المعتزض الذي دل عليه العطف بالولايتين عليه ذلك فلعل الوجه أن يراى صحته عند
 المعتزض سواء أطابق الواقع أم لا والرابع يجب كما هو ظاهر أن يكون المراد صحته في نفسه
 لا ما فديوه من صحته من حيث دلالة على مذهب المستدل لأن ذلك يناقض دعواه أنه يدل
 عليه لاله والخامس أنه قد يقال ما ذكره المصنف من أقسام القلب يتوقف على تسليم صحة دليل
 المستدل اذ مع عدم تسليم صحته كيف يتأتى للقلب تصحيح مذهبه أو إبطال مذهب المستدل
 لكن في قول المصنف أن صح وقوله أمكن معه تسليم صحته إشارة إلى أن المعتزض قد لا يسلم
 الصحة ويوافق ذلك بل يصريح به قوله لا أتى معارض عند التسليم قاذح عند عدمه وحينئذ
 لا يتأتى تلك الأقسام التي حصر كغيره القلب بالمعنى الذي ذكره فيها اذ كيف يتأتى له مع عدم
 تسليم صحة الدليل أن يصحح به مذهبه أو يطل به مذهب المستدل (فان قلت) عدم التسليم غاية
 طلب الدليل وذلك لا يتأتى الأقسام المذكورة (قلت) عدم التسليم يقتضى عدم الاعتراف
 بصحة الدليل والافتلامعنى لمطالبته باثباته الذي هو معنى المانع ومع عدم الاعتراف بصحة لا يتأتى
 الاحتجاج به على صحة مذهبه ولا على إبطال مذهب المستدل ويمكن أن يجاب بأن تلك
 الأقسام مخصوصة بتقدير التسليم اما عند المنع فلا يتأتى شئ منها وحينئذ فالأقسام مطابقة
 لا تحصر فيها أو بأن المراد التصحيح أو الإبطال باعتبار زعم المستدل أو تقدير الصحة وذلك
 لا يتأتى منع المعتزض الآن ذلك لا يظهر عند المنع فلا يتأمل (قوله ومن ثم أمكن
 معه تسليم صحته) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال إمكان تسليم الصحة مع
 عدم زيادة أن صح أظهر منه مع زيادتها بل المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة ومع عدمها
 تسليمها ثم المتبادر من قوله دعوى أن القلب حقيقة أن يقول المعتزض به للمستدل ما استدلت
 به عليك لا لك أن صح وليس كذلك بل حقيقة القلب أن يستنتج القلب من دليل المستدل
 بخلاف حكمه وذلك في المعنى هو الدعوى المذكورة اهـ (وأقول) أما قوله قد يقال الخ فإجابته
 أما أولاً فهو أن هذا البحث بتقدير تسليمه مدفوع لانه مما لا يقدح في المطلوب وذلك لأن المطلوب
 هو اشتغال التعريف في الجملة على الإشارة إلى إمكان تسليم الصحة وهذه الإشارة حاصله تبينه
 الزيادة وحصوله أبدياً أيضاً ولو على وجهه أظهر مما لا يتأتى ذلك كما لا يخفى (فان قلت) لكن
 يلزم استدراك هذه الزيادة لمصطلح تلك الإشارة بدونها (قلت) أما قولاً فهذا سؤال آخر غير
 ما أوردته وأما ثانياً فدعوى الاستدراك المنوعة بأن هذه الزيادة معتبرة في مفهوم القلب عند
 المصنف كما يدل عليه ذكرها في الحد ومفهوم قول الشارح وعلى كلا القولين لا يذكر في الحد قوله
 أن صح وما تقدم عن شيخ الإسلام أنه من تمة الحدود ونظرنا فيها كما تقدم لأن هذا سؤال آخر
 وحينئذ فلا استدراك فيها للاحتجاج اليها في تقييم الحد عند المصنف مع حصول المطلوب بها من
 الإشارة إلى ما ذكره وأما ثالثاً فلا يخفى أن معنى إمكان التسليم المذكور احتمالاً مع احتمال
 عدمه وهو مع الصحة وحاصله التسليم في الجملة وفي بعض الأحوال والأفراد دون بعض كما يدل
 على ذلك قوله معارضة عند التسليم قاذح عند عدمه ومقابله بالقولين بعده وهما كونه تسليمياً
 للصحة مطاقاً وكونه افساداً مطلقاً ولا شبهة في أن تفريع ذلك مع زيادة أن صح أظهر منه مع

(ومن ثم) أى من هنا وهو
 قولنا أن صح أى من أجل
 ذلك (أمكن معه) أى مع
 القلب (تسليم صحته) أى
 صحة ما استدلت به (وقيل هو)
 أى القلب (تسليم صحته)
 أى صحة ما استدلت به مطلقاً
 سواء كان صحيحاً أم لا (وقيل)
 هو (افساد) له (مطلقاً) لأن
 القلب من حيث جعله على
 المستدل مسلم لصحته وإن لم
 يكن صحيحاً ومن حيث لم
 يجعله له مفسد له وإن كان
 صحيحاً وعلى كلا القولين
 لا يذكر في الحد قوله أن صح

عدم زيادتهم اعكس ما زعم الشيخ لأن تقرير ما يدل على الاحتمال والتردد في العبارة المشعرة
 بالتردد في الصحة أظهر من تقريره على العبارة التي لا اشعار فيها بالتردد بل يتبادر منها الصحة من
 غير تردد فيها كما لا يخفى فلذا فرع المصنف الامكان على تلك الزيادة لظهور التقرير حينئذ
 وعدم الخفاء فيه لا على عدمها لعدم الظهور ووجود الخفاء حينئذ لتبادر عدم التردد في الصحة
 على ذلك التقدير وهو لا يناسبه التردد في تسليمها كما لا يخفى ومنشأ ما وقع فيه الشيخ ملاحظته
 في جانب المقرح مجرد تسليم الصحة من غير ملاحظة كونه على وجه الامكان المقتضى للتردد
 فغفل عن ملاحظة المقرح بتمامه ولا شك أن تقرير مجرد تسليم الصحة على عدم الزيادة أظهر
 كما قال الا ان هذا ليس تمام المقرح وتقرير تمام المقرح على عدم الزيادة ليس أظهر من
 تقريره عليها بل الامر بالعكس كما تقرروا اذا علمت ذلك علمت سقوط هذا المبحث (لا يقال) قوله
 المتبادر مع زيادتهم اعدم تسليم الصحة في ما قررت به اذ لا اشعار على هذا بالتسليم (لا يقال) بعد
 تسليم كون المتبادر ما ذكر ان اراد به دلالة الزيادة على احتمال الصحة وعدمها الا ان المتبادر
 منها ما ذكر فهو غير مناف لما قلناه لتضمن ذلك قطعا وجود الاشعار المذكور وان اراد به انه
 لا يفهم منها الا عدم الصحة فهو ممنوع منعا الاشبهة فيه لما قلنا فضلا عن فاضل كيف وقد
 صرحوا بأن أصل وضع ان استعملوا في الامور المحتملة وأما قوله ثم المتبادر الى قوله وليس
 كذلك بل حقيقة الذنب الخ بخوابه اما ولا فان اراد بقوله بل حقيقة القلب أن يستنتج القالب
 الخ ان هذا حقيقة عند بعضهم فسقوط هذا الاعتراض حينئذ في غاية الظهور اذ لا معنى
 للاعتراض باخذ الاصطلاحين على الآخر لا سيما ومن المشهور انه لا مشاحة في الاصطلاح
 وان اكل أحد أن يصطلح على ما شاء وان اراد ان هذا حقيقة عند الجميع كان ممنوعا بالاشبهة
 فانهم عرفوه بوجوده آخر تقديران حقيقة غير ما ذكر الشيخ قال في المحصول وحقيقته اى القلب
 أن تعاق على العلة المذكورة في قياس نقيض الحكم المذكور فيه اه بفعل حقيقته التعليق
 المذكور وتبعه على ذلك غير واحد ولا يخفى ان مفهوم التعليق المذكور غير مفهوم
 الاستنتاج وقال الاصفهاني في شرحه له قال صاحب الاحكام في تعريفه اى القلب هو بيان
 ان ما ذكره المستدل من الدليل هو دليل عليه اه وهذا يوافق ما ذكر المصنف وكفى به سندا
 للمصنف من ذلك الامام صاحب الاحكام وقال صاحب الدرر القبر بدليل عبارة عن
 دعوى ان ما ذكره المستدل عليه لاه في تلك المسئلة على ذلك الوجه اه وهذا أيضا يوافق
 ما ذكره المصنف وقال الاصفهاني شارح ابن الحاجب اى القلب تعليق نقيض الحكم
 المذكور او لازم نقيضه على العلة المذكورة الخاق بالاصل المذكور اه وقال العضد القلب
 حاصله دعوى استلزام وجود الجامع في الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذي هو مستدل
 المستدل اه وقال بعضهم مانصه وهو اى القلب تعليق ما ينافي بالحكم بعلمه وبعبارة أخرى هو
 جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه وبعبارة أخرى جعل الوصف شاهدا لكون بعد
 ما كان شاهدا عليك اه وما ذكر في العبارات الثلاث يخالف ما ذكره الشيخ في حقيقة القلب
 كما لا يخفى بخبره بقوله وليس كذلك بل حقيقة الخ من غير قاطع عقلي او نقلي على تعين ما قاله
 وبطلان ما قاله المصنف مع موافقة غيره من الأئمة ومع وجود تلك العبارات الاخر المخالفة

للعبارتين معاتسائل قبيح وأما ثانياً فيجوز أن يكون أحد التعريفين أو التعريفات هذا
والآخر رتباً إذ لا محذور في ذلك بوجه ومثله شائع ذائع ومع ذلك لا موقع لهذا الاعتراض
ولامتناعه إلا الذهول عما ذكرنا وأما ثالثاً فيجوز أن لا يكون مراد المصنف خصوص قول
المعتز للمستدل ما استدلت به عليك لالك أن صح كما يتوهم من عبارته قبل التأمل في سياقه
بل ذلك القول أو ما هو موافق له في المعنى بدليل أمثله فإنه ليس فيها هذه الدعوى على هذا
الوجه فحاصل الكلام أنه أراد ما هو أعم مما قد يتوهم من العبارة واعتمد في هذه الإرادة على
قرينة الامثلة ولا إشكال في ذلك بوجه فإن أراد الشيخ أن ما هو ظاهر العبارة ليس من أفراد
القلب فلا يصح إرادة الأعم فهو ممنوع منه الأشبه فيه لما قبل (قوله وعلى المختار فهو مقبول)
أقول وكذا هو مقبول على القولين الآخرين أخذاً من إطلاق عد القلب من القوادح ثم ذكر
هذه الأقوال فيه ومن قوله معارضة عند التسليم قادح عند عدمه اذ مقتضاه أنه على القول
الثاني معارضة مطلقاً لأنه تسليم عليه مطلقاً وأنه على الثالث قادح مطلقاً لأنه إفساد للدليل
عليه مطلقاً وإنما اقتصر المصنف على تفريع القبول على الأول لكونه المختار عنده ولا خصاً صمه
بالانقسام عليه إلى المعارضة والقدرح والمقبادر أن قوله وقبل هو شاهد زور مقابل القبول
المفرع على المختار وفي الحقيقة هو مقابل القولين الآخرين أيضاً لثبوت القبول عليه مما
كما تقرر والحاصل أنهم اختلفوا في قبول القلب وعدم قبوله وعلى القبول فهل هو تسليم
مطلقاً أو إفساد مطلقاً أو تسليم في بعض الأحوال دون بعض (قوله معارضة عند التسليم
قادح عند عدمه) أقول فيه أمران الأول أن صريح هذا الصنيع أن كلا القسمين من القلب
ولا يفتني إشكاله في الثاني اذ مع عدم تسليم صحة الدليل كيف يتأتى الاحتجاج به على المستدل
حتى يتصور القلب اللهم إلا أن يجعل هذا الصنيع على التسامح وإن المراد أنه عند التصريح
بالمع لا يكون من قبيل القلب وأوجه من هذا أن يقال إن الاحتجاج به على المستدل باعتبار
زعم المستدل فإنه يعتد بصحته والثاني أنه قد يستشكل تخصيص القدرح بالقسم الثاني أعني
عدم التسليم مع إطلاق عدمهم القلب مطلقاً من القوادح ويجاب بأن القدرح في العد أعم منه
هنا فإنه يشتمل على المعارضة أيضاً بخلافه هنا ثم رأيت شيخ الإسلام أورد ذلك وأجاب عنه فقال
وقد يقال جعله القدرح إذا كان معارضة لا يكون قادحاً مناف لإطلاق أنه من القوادح ويجاب
بأن المراد في الأول بالقادح ما يعم المفسد للدليل والموقف عن العمل به وفي الثاني يفتي القدرح فيه
نفي كونه مفسداً لا موقفاً اهـ فليتأمل (قوله وقبل شاهد زور يشهد لك وعليك) أقول فيه
أمران الأول أنه قد استغنى عن عدم قبوله من وصفه بكونه شاهد زور والثاني أن قوله يشهد لك
وعليك كالدليل على كونه شاهد زور ووجه ذلك أنه شهد بالاثبات والنفي لشئ واحد وهو دليل
المستدل وذلك باطل لاستحالة ولا معنى لكونه شاهد زوراً لا كونه شاهداً باطلاً (قوله وهو
قسمان) ثم قوله ومنه خلافاً للقاضي قلب المساواة (أقول) لا يفتني ظهور هذا الصنيع في أن
هذه أقسام للقلب على كلاً تقديري كونه معارضة وكونه قادحاً وهو مشكل في الثاني كما سبقت
الإشارة إليه ومما يقوى الإشكال ما سبق عن شيخ الإسلام من تصريح كلامه بأنه عند عدم
التسليم مفسد للدليل اللهم إلا أن لا يراد هذا الظاهر بل أنها أقسام باعتبار التقدير الأول وقد

(وعلى المختار) من إمكان
التسليم مع القلب (فهو)
مقبول معارضة عند التسليم
قادح عند عدمه وقبل هو
(شاهد زور) يشهد لك
وعليك) أي القلب حيث
سبقت فيه الدليل واستدللت
به على خلاف دعوى
المستدل فلا يقبل (وهو)
قسمان الأول تصحيح مذهب
المعتز في المستدل

صريحاً يرجوع تلك الأقسام إلى المعارضة فليأمل (قوله صريحاً) قال شيخ الإسلام
 كالكمال حال من مذهب المستدل لامن إبطاله أي حال كون مذهب المستدل مصححاً به
 في الاستدلال وهذا يؤخذ من كلام الشارح بعد زائد الكمال وهذا بخلاف قوله فيما سبقت
 لإبطال مذهب المستدل بالصراحة فإن قوله بالصراحة متعلق بإبطال لا بمذهب المستدل اهـ
 (فإن قلت) ما ذكرناه صحيح لكنه غير متعين بل يجوز كونه حالاً من إبطال فيوافق ظاهر ما يأتي
 في قوله لإبطال مذهب المستدل بالصراحة ويراد بإبطال الصريح إبطال ما هو مصحح به
 في كلام المستدل وبغيره إبطال ما لم يصحح به فيه ولا ينافي ذلك قول الشارح فيما بعد إبطال
 للمذهب الخصم الذي لم يصحح به في الدليل بل واز أن يكون المقصود به أنه لم يصحح به كان
 إبطاله غير مصحح به فثأله وبؤيد ذلك أنه يقع في عبارات الجدل بين مانعه وقد يكون بإبطاله
 للمذهب المستدل ابتداءً تامراً صريحاً أو بالالتزام بأن يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفي
 مذهبه اهـ ثم مثلوا الالتزام فقالوا مثال الثالث أن يقول الحنفى يسع غير المرتضى يسع معاوضة
 فيصح مع الجهل كالشكاح فيقول الشافعى أنه عقده معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالشكاح
 فتثبت خيار الرؤية في يسع الغائب لكونه لازماً للصحة متى نفي نفيته وإن لم يصحح الابتنى
 اللازم وهذا الحسبان أعنى الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان في الفرع الموافق على ذلك وإن لم
 يتنافى لذاتهم ما لا اجتماعهما في الأصل أعنى الشكاح وبالجمله من قال بصحته قال بخيار الرؤية
 فكان خيار الرؤية لازماً للصحة عنده فاذا اتفق اللازم وهو الخيار اتفق المزموم وهو الصحة اهـ
 فإن ما ذكره في تفسير الالتزام وتشميله صريح في رجوع الالتزام لإبطال نفسه لا للمذهب كما
 لا يخفى وهذا يقتضى أن الصريح المقابل بالالتزام راجع لنفس الإبطال لا للمذهب (قلت)
 لا مانع من ذلك وإن لم منه اختلاف معنى الإبطال الصريح في كلام المصنف لأنه على هذا
 التقدير يكون المراد به في القسم الأول إبطال ما صرح به المستدل وفي الثاني إبطال نفس
 مذهبه وإن لم يصحح به لا إبطال ما يثبت به الالتزام إبطال مذهب اهـ هذا الاختلاف لا يمنع ما ذكر
 بل الاختلاف لازم على التقدير الأول أيضاً ولم يمنع من الصراحة عليه جهات في القسم
 الأول وصفا للمذهب وفي الثاني وصفا للإبطال (قوله كما يقال في يسع الفضولى الخ) أقول
 من هذا المثال ونحوه يستفاد أنه لا يجب في القلب أن يريد المعتبر بالاصل عين ما أراده
 المستدل به من كل وجه بل قد يقع تفاوت بينهم ما في نحو ذلك ولا يكون مانعاً من القلب ولا من
 كونه قابلاً ما استدلل به المستدل على ذلك الوجه حتى لا يخالف تقييد المصنف بغيره بقوله على
 ذلك الوجه وذلك لأن المستدل أراد بالاصل في هذا المثال شراء الفضولى لمن ساءه والمعتبر أراد
 به فيه شراء نفسه ولم يقدح ذلك في كونه من القلب فمن ذلك ما يأتي في مثال قلب المساواة من
 اختلاف وجه استدلال القالب ووجه استدلال المستدل وقول الشارح وهو أخذ وجهين
 عندنا كأنه يشير به إلى وجود شرط القياس لينتض على الخصم وهو كون الأصل متفقاً عليه
 بين الخصمين فبين أن الأصل متفق عليه هنا على أحد الوجهين وعلى هذا فتقوله في بيان قياس
 المستدل فلا يصح أن تنهيه متفقاً عليه بين الخصمين ليصح القياس وعلى تقدير أن لا يحصل
 اتفاقهما عليها يكون الغرض التمثيل على سبيل القرض فليأمل (قوله فلا يكون بنفسه قرينة)

(أما مع إبطال مذهب
 المستدل) فيها (صريحاً
 كما يقال) من جانب
 المستدل كالثاني (في
 يسع الفضولى عقد في حق
 الغير بالولاية) عليه (فلا
 يصح كاشراً) أي كاشراً
 الفضولى فلا يصح لمن ساءه
 (فقال) من جانب المعارض
 كالثاني (عقد فيصح كاشراً)
 أي كاشراً الفضولى فيصح
 له ويلغو تسميته لغيره وهو
 أحد وجهين عندنا (أولاً)
 مع الإبطال صريحاً (مثل)
 أن يقول المانعى المشتري
 للصوم في الاعتكاف (لثبت
 فلا يكون بنفسه قرينة
 كوقوف عرفة) فانه قرينة
 بصحة الاحرام فكذلك
 الاعتكاف يكون قرينة
 بصحة عبادة البسه وهي
 الصوم

في وقوفها في هذا أبطال المذهب الناصب الذي لم يصرح به في الدليل وهو ١٤٣ شرائط الصوم (الثاني) من قسمي القلب القلب (لابطال)

مذهب المستدل بالصراحة)

كأن يقول الحنفى في مسح

الرأس (عضو وضوء فلا

يكفى) في مسحه (أقول

ما ينطبق عليه الاسم

كالوجه) لا يكفى في غسله

ذلك (فيقال) من جانب

المعارض كالشأنى عضو

وضوء (فلا يتقدر) غسله

(بالربع كالوجه) لا يتقدر

غسله بالربع (أو بالاتزام)

كأن يقول الحنفى في يسع

الغائب (عقد معاوضة

فيصح مع الجهل بالمعوض

كالسكاح) يصح مع الجهل

بالزوجة أى عدم رؤيتها

(فيقال) من جانب المعارض

كالشأنى (فلا يشترط) فيه

(خيار الرؤية كالسكاح)

ونفى الاشتراط يلزمه نفي

الصحة إذا قائل بها يقول

بالاشتراط (ومنه) أى من

القلب فيقبيل (خلافاً

للقاضى) أى بكر الباقلائي

في رده (قلب المساواة مثل)

قول الحنفى في الوضوء

والغسل (طهارة بالمائع

فلا تجب فيها النية كالنجاسة)

لا تجب في الطهارة عنها

النية بخلاف التيمم تجب

فيه النية (فنقول) نحن

معترضين (فيستوى جامدها

ومائعها) أى الطهارة

ليس هو الفرع المطلوب اثبات حكمه بل هو مطوى أى فلا بد من ضمنية وعى الصوم لانه المتنازع فيه كاسيأتى كذا قاله شيخنا الشهاب وهو ايضاح للمتن والشرح (قوله اذ هو المتنازع فيه) تعليل للحصر في قوله وهى الصوم لان العبادة اعم منه (قوله بالصراحة) أى بالدلالة عليه بالمطابقة بقرينة مقابلة بقوله أو بالاتزام (قوله فلا يشترط فيه خيار الرؤية) قال شيخ الاسلام كالسكاح لو قال كغيره فلا يثبت كان أولى لان اللازم للصحة عند القائل بها ثبوت ما ذكره لا اشتراطه اه زاد السكاح وفي تأويله بما سنذكره من الاشتراط شرعا الذى هو معنى الثبوت نوع تكلف اه (قلت) وكذا تأويله بلا يصح اشتراط خيار الرؤية فانه اذا كان اللازم ثبوت خيار الرؤية لزم منه ثبوت صحة اشتراط خيار الرؤية فيه نوع تكلف (قوله فيستوى جامدها ومائعها) كالتنجاسة لا يخفى ان المراد فى الفرع بجامد الطهارة التيمم وبمائعها الوضوء والغسل وفى الاصل بجامد الطهارة الاستنجاء وبمائعها ازالة النجاسة بالماء (قوله وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل) قال شيخنا العلامة يعنى لان وجه استدلال القالب استواء جامد النجاسة ومائعها وجه استدلال المستدل عدم وجوب النية فيها وهذا لا يخفى انه نتيجة القياس استدلالا وتلبا لوجه الاستدلال أى كيفيته اه (وأقول) هو اعتراض فى غاية السقوط والفساد لا منشأ له الا أنهم كلامهم على غير وجهه وتفسير مرادهم بما لا يطاقه ومن أين له ان المراد بالوجهين المذكورين ما زعمه وأى حاجة الى الجمل عليه بل يجوز أن يراد بوجه استدلال المستدل كون الجامع الطهارة بالمائع وبوجه استدلال المعارض كونه مطابقا للطهارة ولا غبار على هذا وليس هو نتيجة القياس كما لا يخفى والمجيب وقوعه فيما وقع مع ظهور العبارة او صراحته فى خلاف ما قاله اذ قول المصنف طهارة بالمائع فلا تجب فيها النية صريح فى استنتاج عدم وجوب النية من كونها طهارة بالمائع فلا يمكن حينئذ الآن كونها طهارة بالمائع هو العلة وان عدم وجوب النية هو الحكم المترتب عليها فكيف مع ذلك يتوهم ان وجه استدلال المستدل عدم وجوب النية وكذا قول المصنف فيستوى جامدها ومائعها صريح فى ان هذا الاستواء هو الحكم المستنتج من العلة المطوية أى طهارة أى عن الحدث ثم رأيت شيخنا الشهاب يفسر هذا فقال وذلك لان الجامع فى قول الحنفى طهارة بالمائع والجامع عند المعارض مطلق الطهارة اه (قوله وشاهده والله العزة ورسوله) فيه أمور * الاول انه قد يقال كان الاولى تقديم التعريف على الاستشهاد عليه لان مقصود المصنف افادة الغير وهو لا يتأتى له فهم الاستشهاد عليه قبل تصوره وفهم معناه والثانى انه ان قيل لم يذكروا قولهم للمؤمنين مع ذكره فى الآية قلنا يمكن أن يكون اشارة الى أن كلام من ثبوت العزة لهم واخراجهم المنافقين واخراج المنافقين اياهم فى زعمهم تبعاله صلى الله عليه وسلم فهو المقصود بالذات بالزمنه تعالى وبالاخراج من المنافقين فى زعمهم وهو الخارج بالحقيقة للمنافقين ولا ينافى ذلك إعادة اللام فى وللمؤمنين الدالة على تأكيدها ثبات العزة لهم لانه للمبالغة فى الرد على المنافقين وأما قول شيخنا الشهاب فى قول الشارح والله ورسوله الاعز مانصه لم يعترض للمؤمنين وان ذكر وفى الآية موافقة لما بين اه فغير شافى لورود السؤال على المتن هذا واقائل أن يقول ما فى الآية من قبيل القلب لصدق معنى القلب عليه فليست أقل

(كالتنجاسة) يستوى جامدها ومائعها فى حكمها السابق وغيره وقد وجبت النية فى التيمم فتجب فى الوضوء والغسل ووجه التسمية بالمساواة واضح من المثال والقاضى يقول فى رده وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل

(رمم) أي من القوادح (القول ١٤٤) بالموجب وشاهد) قوله تعالى (ولله العزة ولرسوله في جواب ليخرجن

الجواب) قوله والله ورسوله الاعز) قال شيخنا الشهاب ان قوله الاعز على غير بابه وان الاولى أن يعبر على وفق الآية بما يقيد قصر العزة على الله ورسوله اه بمعنى (وأقول) اذا كان الاعز على غير بابه أي بأن لا يراد معنى التفضيل كان قول الشارح والله ورسوله الاعز مفيد للعصر المذكور وتعريف الطرفين ويمكن أن يوجه صنيع الشارح بأنه قصد موافقة عبارة المستدل والاشارة الى كفاية ذلك في الرد عليه وان في الآية مبالغة في الرد فليتمأمل (قوله وقد أخرجاهم) قال السكال عبارة شرح المختصر والله ورسوله يخرجهم وهي أولى لمطابقة المضارع في قوله تعالى يخرجهم وأولى منها أن يراد على المتن والله ورسوله يخرجهم ورسوله والمؤمنون لانه أتم طبا فاللاية اذ يطابق في التعبير وبالمضارع وانفراد الاسم الكريم بالذ كرو كذلك الرسول والمؤمنون دون جميع الرسول مع الاسم الكريم في ضمير اه (وأقول) أما قوله وهي أولى لمطابقة المضارع الخ فيجاء عنه بأن الشارح لم يقصد تميم تصوير معنى القول بالموجب بل قصد الاخبار بتحقيقه في الواقع مبالغة في بطلان دليلهم واما عدم زيادة المؤمنين فقد تقدم جوابه واما عدم افراد الاسم الكريم بالذ كرو فبوابه انه أشار بجمعه صلى الله عليه وسلم مع الاسم الكريم في ضمير واحد الى أن الموجود اخرج واحدا والذي بآشرو انما هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذكر الله معه للتبرك ولكونه المقدرة (قوله وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) قد يتظرف فيه بأنه صادق بالقلب حيث كان معه تسليم لصحة ادفعه حينئذ تسليم للدليل مع بقاء النزاع واشتماله على زيادة لا ينافي ذلك اللهم إلا أن يلتزم أنه أعم من القلب فليتمأمل (قوله فلا ينافي القصاص) قال شيخنا الشهاب أي فثبت وهو الفرع المقيس لعدم المناقاة كما هو ظاهر العبارة بل ذلك من تمام الدليل كما يعلم بما يأتي وقد سبق للشارح رحمه الله مثل هذه العبارة ولأسقط الفاء كان أجلى أي لانهم اتفهم ان مدخولها هو الفرع اه (قوله سلمنا عدم المناقاة) قال شيخنا العلامة بوجههم انه دليل المستدل وليس كذلك بل هو نتيجة فتأمل اه (وأقول) كأن وجه الإيهام إضافة التسليم الى الدليل في التعريف حيث قال وهو تسليم الدليل الخ ولك أن تمنع هذا الإيهام بان إضافة التسليم الى الدليل في التعريف لا تقتضي إيهام المثال ما ذكر لصراحة عبارته في ان المسلم هو نتيجة الدليل اذ لا يفهم من قولنا قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالاحراق الا ان قولنا قتل بما يقتل غالبا هو الفرع وقولنا كالاحراق هو الاصل وان مجموع القولين قياس نتيجة عدم المناقاة المذكور وهذا أدل دليل على ان متعلق التسليم في قوله سلمنا عدم المناقاة هو نتيجة الدليل لانفسه بل هذا التمثيل قريبة في غاية الظهور على أن إضافة التسليم في التعريف الى الدليل على حذف المضاف أي تسليم مقتضى الدليل لمطابق التسمية بالقول بالموجب أي بالمقتضى بالفتح وهذا قال شيخ الاسلام قوله وهو تسليم الدليل أي مقتضا كما أشار اليه الشارح قوله بان يظهر الخ اه فأى إيهام مع ذلك ولو سلم فهو إيهام كالعدم لانه مثله لعدم التماثل في الامثلة فلا اعتداده بالحاصل ان في التعريف حذف دلل عليه الامثلة دلالة واضحة فلا تحقق لهذا الإيهام أولا اعتداده واعبر الله ان ظهور المراد من العبارة بحيث لا يجوز الى الامر بالتماثل فتأمل لكن عادة الشيخ المبالغة بالمناقشات اللفظية التي لا تلتفت اليها الاقرين المتعالمين وقد أكثر منها الشيخ بل هي

الاعز منها الاذل) المحكي من المناقشات أي صحيح ذلك لكن هم الاذل والله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم الاعز وقد أخرجاهم (وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) بان يظهر عدم استلزام الدليل لحل النزاع (كما يقال) في القصاص بقتل (المقتل) من جانب المستدل كالشافعي (قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالاحراق) بالذات لا ينافي القصاص (فيقال) من جانب المعارض كالحنفي (صائنا عدم المناقاة) بين القتل بالمقتل وبين القصاص (ولكن لم قالت) ان القتل بالمقتل (يقتضيه) أي القصاص وذلك محل النزاع ولم يستلزمه الدليل (وكما يقال) في القصاص بالقتل بالمقتل أيضا (التفاوت في الوسيلة) من آلات القتل وغيره (لا يمنع القصاص كالتوسل اليه) من قطع وقتلي وغيرهما لا يمنع تفاوت الوسيلة (فيقال) من جانيب المعارض (مسلم) أي التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص فليس يمنع منه (و) لكن لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضى وثبوت القصاص متوقف على جميع ذلك

(والخيار تصديق المعترض)

أكثر ما في حواشيه فلهذا قصد به القرين (قوله من منافاة القتل بالمقتل للتصاص) قال شيخ
 الاسلام فمر به قول المصنف هذا فجعله راجعا للمثال الاول ولو فسر به قوله من منع التفاوت
 في الوسيلة لرجع الى المثال الثاني لكان أقرب وموافقا للكلام غيره انتهى (وأقول) كان
 وجهه كونه أقرب ما بينه اعني شيخ الاسلام قبل ذلك من ان المثال الاول مثال للنوع الاول
 من أنواع ورود القول بالموجب الذي ليس المقصود فيه استنتاج ابطال ما يؤولهم انه ماخذ
 مذهب الخصم ليناسب ان يقول المعترض ليس هذا ما أخذى بل المقصود فيه استنتاج ما يؤولهم
 انه محل النزاع اولاً ولزمه وان صح أيضاً كونه مثالاً للنوع الثاني كما قاله وعليه ما ذكره الشارح
 وقد يوجه كلام الشارح بأنه أراد الإشارة الى صحة جعله مثالاً للنوع الثاني دفعاً لما يؤولهم من
 تمثيل القوم به للنوع الاول ويرد عليه ان الإشارة الى ذلك لا تتوقف على قصر كلام المصنف
 على المثال الاول بل جله على ما يشمل المثالين يتضمن تلك الإشارة مع زيادة الفائدة اللهم الا ان
 يقال انما قصر الكلام عليه مبالغة في صحة جعله مثالاً للنوع الثاني او يدعى ان ما ذكره الشارح
 راجع للمثالين جميعاً مما الى الاول فظاهر وما الى الثاني فلان ما انتفاء المستدل من ان التفاوت
 في الوسيلة يمنع القصاص مستلزم لنتيجه ان القتل بمنقل يمنع القصاص وينافي به فقوله
 من منافاة القتل بمنقل للقصاص شامل للمنافاة المنقضية صريحاً في المثال الاول بقوله فلا ينافي
 القصاص ولله منافاة المنقضية لزوماً في المثال الثاني بقوله التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص
 لانه يستلزم ان القتل بمنقل لا يمنع القصاص لان المنقل مع المحدد من باب تفاوت الوسيلة
 (فان قلت) رجوع كلام الشارح المثال الاول لا يوافق قوله فيه وذلك محل النزاع ولم يستلزمه
 الدليل حيث دل هذا الكلام على ان المقصود فيه استنتاج ما يؤولهم انه محل النزاع أو مستلزمه
 لا ما يؤولهم انه ماخذ لخصم حتى يناسبه قول المعترض ليس هذا ما أخذى (قلت) دلالة كلامه
 المذكور وعلى ان المقصود بالمثال الاول استنتاج ما ذكر لا ينافي انه يجوز ان يصد به أيضاً
 استنتاج بطلان ما يؤولهم انه ماخذ لخصم فيجوز ان يصد من المثال الاول استنتاج في منافاة
 القتل بمنقل القصاص باعتبار توهم انه محل النزاع وان يصد منه استنتاج في تلك المنافاة
 باعتبار توهم انه ماخذ لخصم فارجاع الإشارة لما ذكر في المثال الاول بالنظر الى هذا الاعتبار
 الثاني فليأمل والله أعلم (قوله لان عدالة تمنعه من الكذب) فيه أمران الاول ان قضية
 اشتراط عدالة في تصديقه وقضية تعليل العصبية قوله لانه أعرف بعذبه ومذهب امامه ولانه
 ربما لا يعرف فيدعى احتمال ان لفظة ماخذ آخر خلافه وهو قضية اطلاق التنبؤ له التجاه
 والثاني انه لا منافاة بين تعليل المختار بأن عدالة تمنعه من الكذب وتعليل قابلية بانه قد يعاند
 ان العناد يقع في الكذب لان المراد ان ظاهر العدالة ومن شأنها انتفاء الكذب وهذا لا ينافي
 أنه قد يقع لان الكذب لا ينافيها فليأمل (قوله وفي صلاحية افشاء الحكم) قال شيخنا
 العلامة صواب العبارة وفي صلاحية الحكم لافضائه يعرف ذلك بآمل كلام الشارح في المثال
 انتهى (أقول) أي حيث قال فيه تحريم المحرم بالاصاهرة وبما صلح لان يقضى الى عدم الفجور
 لجعل الموصوف بالصلاحية الحكم الذي هو التحريم وجعل الافشاء متعلق بصلاحيته وهذا
 أعني الإشارة الى ما في عبارة المصنف نكتة اشارة صلاحية الافشاء بالتثبيل ثم أقول ان اراد

شرعه

ان تعبير المصنف صحيح لكن كان الاولى التعبير بما ذكر لانه أوضح فهو مسلم لكن قوله صواب
 العبارة غير صواب بل كان الصواب ان يقول أصوبية العبارة اللهم الا ان يريد بالصواب
 الاولى وان اراد ان تعبير المصنف خطأ كان خطأ قطعاً لان الصلاحية وان كانت صفة للحكم
 الا انه اسبب في افضائه فيصح اضافتها اليه من اضافة السبب الى المسبب فانها واقعة شائعة
 لا يسع عاقلة توقف فيها والمعنى الصلاحية التي هي سبب لافضاء الحكم أي صلاحية الحكم
 التي هي سبب افضائه فتدبر ولا تغفل (قوله بان يتنى كلام من الاربعة) قال شيخنا العلامة
 دفع به أن يتوهم ان الواو بمعنى أو فريد عليه ان القدر في المناسبة يعم عدم التأثير المتقدم
 انتهى (وأقول) فيه نظر ظاهر لا يخفى على ماهر اما أولاً فلا فلان المراد بالقدر في المناسبة هنا
 ابداء مفسدة راجحة أو مساوية كما بينه العضد وغيره والمراد بعدم التأثير السابق ابداء عدم اعتبار
 الوصف اما لكونه طريفاً ولا يستغناء عنه بوصف آخر في المحل أو غير ذلك كما علم مما سبق ومن
 العضد وغيره وحينئذ فعلى تقدير كون الواو بمعنى أو لا يراد أن القدر في المناسبة يعم عدم التأثير
 لتباينها كما تقتضيه وأما ثانياً فلا فلان قوله بان يتنى كلام من الاربعة لا ينافي كون الواو بمعنى
 أو لجواز ان يريد بان يتنى كلام من الاربعة في صورته وهذا وان خالف ظاهر العبارة الا أنه مؤيد
 بوافقه لجل العضد وغيره هذه الامور الاربعة اربعة اعتراضات مستقلة كما ان في الواقع
 كذلك نعم يمكن أن يوجه ظاهر عبارة الشارح بأنه المناسب لمد المصنف القدر في الاربعة
 اعتراضاً واحداً حيث ترجمه بقوله ومنها وان صرح ان تعدد اربعة اعتراضات مستقلة (قوله)
 لانه على الاول ابداء خصوصية في الاصل الى آخره) أقول عبارة العضد مانعه الزرق ابداء
 خصوصية في الاصل هو شرط وله ان لا يتعرض لعدمها في الفرع فيكون معارضة في الاصل
 أو ابداء خصوصية في الفرع هو مانع وله ان لا يتعرض لعدمها في الاصل فيكون معارضة
 في الفرع وعلى قول لا بد من التعرض لعدم الشرط في الفرع وعدم المانع في الاصل فيكون
 مجموع المعارضتين انتهى قال المولى سعد الدين قوله فيكون معارضة في الاصل لان المستدل
 ادعى علية الوصف المشترك والمعارض علية مع خصوصية لا توجد في الفرع وهذا ظاهر وانما
 الخفاء في كون ابداء المانع في الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع عن الشيء في قوة المقتضى
 انقيضه فيكون المانع في الفرع وصفا يقتضي تقيض الحكم الذي أثبتته ويستدل الى أصل
 لاحتماله وهذا معنى المعارضة في الفرع وانما يحتاج الى هذا التكلف محافظة على ما يشير اليه
 كلام الشارح يعني العضد من ان المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي تقيض حكم المستدل
 اما بنص او اجاع ظاهر او وجود مانع الحكم أو بقوات شرط الحكم ولا بد من بيان تحققة
 وطريق كونه مانعاً أو شرطاً على نحو طريق اثبات المستدل عليه الوصف المعال به من التأثير
 أو الاستنباط وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين اذا تعرض لانتفاء الشرط
 في الفرع أو عدم المانع في الاصل أما الاول فلا لان ابداء الخصوصية التي هي الشرط في الاصل
 معارضة في الاصل وبيان انتقامها في الفرع معارضة فيه وأما الثاني فلا بيان وجود مانع
 في الفرع معارضة فيه وبيان انتقامها في الاصل اشعار بأن العلة هي ذلك الوصف مع عدم هذا
 المانع لا الوصف نفسه وهذا معارضة في الاصل حيث ابدى علة أخرى لا توجد في الفرع وقد

(وفي الانضباط) للوصف
 المعال به (والظهور) له
 بأن يتنى كلام من الاربعة
 (وجوابها) أي جواب
 القدر فيها (بالبيان) لها
 مثال الصلاحية المحتاجة
 الى البيان أن يقال تحريم
 المحرم بالمصاهرة مؤيد صالح
 لان يفضى الى عدم القبح
 به المقصود من شرع التحريم
 فيعترض بأنه ليس صالحاً
 لذلك بل لا فضاء الى القبح
 فان النفس مائلة الى
 الممنوع فيجيب بان تحريمها
 المؤيد بسد باب الطمع فيها
 بحيث يصير غير مشتهة
 كالام (ومنها) أي من
 القواعد (الفرق) بين
 الاصل والفرع (وهو راجع
 الى المعارضة في الاصل
 أو الفرع وقيل اليهما) أي
 الى المعارضتين في الاصل
 والفرع (معاً) لانه على
 الاول ابداء خصوصية في
 الاصل يجعل شرطاً للحكم

يتوهم من ظاهر عبارة الشرح ان تحقق مجموع المعارضتين انما هو على تقدير ابداء خصوصية
 في الاصل هو شرط مع التعرض لعدمها في الفرع وابداء خصوصية في الفرع هي مازنة مع
 التعرض لعدمها في الاصل وهو غلط أما أولا فلا لأنه لم يقل أحد بكون الفرق عبارة عن ابداء
 مجموع الخصوصية وأما ثانيا فلا لأنه لا حاجة حينئذ الى التعرض المذكور لتحقيق المعارضتين
 بدونه انتهى وفيه فوائد منها ان معنى المعارضة في الاصل ابداء وصف لحكمه غير الذي ابداء
 المستدل كما أفاد ذلك قوله لان المستدل ادعى الى آخره أو بيان انتفاء المانع في الفرع
 عن الاصل كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفاءه في الاصل اشعار الى آخره وان معنى المعارضة
 في الفرع ابداء مانع فيه يقتضي نقيض الحكم الذي أثبت فيه المستدل الحاقا بذلك الاصل
 فالمستدل ألحق الفرع بهذا الاصل بجامع ما ادعى انه علة الاصل والمعارض الحق باصل آخر
 في حكمه الذي هو نقيض حكم هذا الاصل بجامع علة حكم ذلك الاصل الاخر التي هي ذلك
 المانع الذي ابداه في الفرع كما أفاد ذلك قوله وتحقيقه الخ أو بيان انتفاء الخصوصية التي هي
 الشرط في الاصل عن الفرع كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفاءها في الفرع معارضة فيه وبه
 بالنسبة للقسم الاول من قسمي معنى المعارضة في الفرع على انه تكلف أحوج اليه ما أشار اليه
 الشارح به في العنصر من ان المعارضة في الفرع تكون بما يقتضي نقيض حكم المستدل وكان
 وجه كونه أشار الى ذلك وصفه الخصوصية التي ابداها المعارض في الفرع بقوله هو مانع فان
 في هذا الوصف إشارة الى ان الخصوصية المبداة مانع من الحكم فيكون مقتضيه نقيض حكم
 المستدل ولا يخفى ان هذه الإشارة في كلام الشارح المحلى فيجوز كلامه الى هذا التكلف أيضا
 * ومنها ان المعارضتين في الاصل والفرع يتحققان اما بابداء خصوصية في الاصل مع التعرض
 لانتفاءه في الفرع واما بابداء مانع في الفرع مع التعرض لانتفاءه في الاصل كما أفاد ذلك قوله
 وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين الخ واما بابداء خصوصية في الاصل وابداء
 مانع في الفرع وان لم يتعرض لانتفاء الخصوصية عن الفرع ولا لانتفاء المانع عن الاصل وأما
 اعتبار المعارض المذكور مع ذلك فلم يقل به أحد كما أفاد ذلك قوله وقد يتوهم من ظاهر
 عبارة الشرح الى قوله وهو غلط الخ فعلم انه يكفي في تحقق المعارضتين كل من ابداء الخصوصية
 في الاصل مع التعرض لانتفاءها في الفرع ومن ابداء المانع في الفرع مع التعرض لانتفاءه
 في الاصل وأن يتحققها لا يتوقف على ابداء الخصوصية في الاصل وابداء المانع في الفرع وان
 لم يتعرض لانتفاء كل عن الآخر وعلى هذا يشك كل قول الشارح المحلى وعلى الثاني ابداء
 الخصوصية مع الاصل ظاهره توقف تحقق المعارضتين على ابداء الخصوصية وأنه لا يكفي ابداء
 احدهما في واحد منهما مع التعرض لانتفاءها عن الآخر وقد أفاد كلام السعد الاكتفاء
 بذلك كما تقرر فيحتمل ان الشارح ثبت عنده عن القائل الثاني ما هو ظاهر عبارته ويحتمل انه
 ذلك على سبيل التمثيل فليتنامل (قوله بأن تجعل من علة) ظاهره حصر المعارضة في الاصل
 في كون المبدى جزءا من علة وقضية كلام الاحكام عدم حصرها في ذلك حيث قال
 الاعتراض الخامس عشر المعارضة في الاصل بمعنى وراما عال به المستدل وسواء كان مستقلا
 بالتعليل كمعارضة من علل ربا الفضل في البر بالطمع بالسكيل أو بالقوت أو غير مستقل بالتعليل على

بان تجعل من علة أو ابداء
 خصوصية في الفرع
 تجعل مانعا من الحكم وعلى
 الثاني ابداء الخصوصية
 معامثاله على الاول بشقيه
 ان يقول الشافعي التمس في
 الوضوء واجبة كالتيمم
 بجامع الطهارة عن حدث
 فيعترض الخنفي بان العلة
 في الاصل الطهارة بالتراب
 وان يقول الخنفي بقاد المسلم
 بالذي كغير المسلم بجامع
 القتل العمود العدوان
 فيعترض الشافعي بان
 الاسلام في الفرع مانع من
 القود وقد ذكر الامد
 اذا كرر رجوع الفرق الى
 مانع عدم أن من معنى
 المعارضة في الاصل ابداء
 قيد في العلة ومن معنى
 المعارضة في الفرع ابداء
 مانع من الحكم ولم يذكر
 ذلك المصنف فأحال معنى
 الفرق على ما لم يذكره بخلاف
 الامد (والصحيح أنه) أي
 الفرق (فادح وان قيل انه
 سؤالان)

وجه يكون داخلا في التعليل وجزأ منه وذلك كما ارضه من علل وجوب القصاص في القتل
بالمقتل بالقتل العمدا العدوان بالخارج في الامل ونحوه انتهى ثم قال الاعتراض التاسع عشر
المعارضة في الفرع بما يضي نقيض حكم المستدل الخ ثم قال الاعتراض العشرون الفرق
واعلم ان سؤال الفرق عند بناء زمانا لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الخ ولم يقسم
المعارضة فيها ههنا فليتنا مل (قوله بناء على القول الثاني فيه) قال شيخ الاسلام ولو قال بدل ما قاله
بناء على وجوع الفرق اليهما كان أولى لثلايوهم انه مبني على الضعف وهو حصر رجوع الفرق
اليهما وليس مراد كما مرث الاشارة اليه انتهى أي وكلام المصنف لا ينافي شمول هذه المبالغة
لرجوع الفرق اليهما على القول الاول أيضا لان الحكاية بقيل في كلامه لا يتعين ان تكون
للتضعيف وكان وجه ما سلكه الشارح انه المتبادر من الحكاية بقيل واراد شيخ الاسلام بقوله
كما مرث الاشارة اليه قوله في قول المتن السابق وقيل اليهما ما نضه تضعيفه بالنظر الى حصر
الفرق فيه والا فالفرق حاصل برجوعه اليهما كحصوله برجوعه الى أحدهما بالاولى فاو في
كلامه مانعة خلواتي (قوله والصحيح انه يمنع تعدد الاصول افرع واحد) فيه امور
أحدها قال شيخ الاسلام انه موافق لامتناع تعدد العال والذي صححه ابن الحاجب وغيره جواز
تعدد القوة الظنية وهو المعتمد انتهى وقد يقال لا يلزم من جواز تعدد العال جواز تعدد
الاصول أخذ من قوله لا انتشار اذا لا انتشار في تعدد العال مطلقا أو كالاتشار في تعدد الاصول
كما هو ظاهر ثانيا لم يبين ان العلة في تلك الاصول متحدة أو مختلفة ولا يبعد انه يجوز ان تكون
متحدة وان تكون مختلفة بناء على جواز تعدد العال بأن يكون لذلك الحكم علل متعددة ويرد
النص به في ثلاثة اصول مع ملاله في كل واحد بهلة وتوجد العال كلها في بعض الفروع ثالثها ان
المصنف نقل عن الاكثر جواز القياس مع ورود النص وحينئذ فيجوز الاستدلال على شيء
واحد بالنص والقياس والاجماع وهذا قد يشكل على منعه ههنا تعدد الاصول لا انتشار
اذا لا انتشار يحصل أيضا فيما ذكر وهو هذا قد يبريد القول بجواز تعدد الاصول والاتفا الفرق الا أن
يجاب بفتح لزوم الانتشار في الاستدلال بالنص والاجماع والقياس مطلقا وكالاتشار في تعدد
الاصول رابعها هل المراد بتعدد الاصول أصلا فأكثر أو لا بد من أقل مسمى الجمع فيه نظر
واعمل الاقرب الاول خامسها ظاهره انه لا فرق في الامتناع بين ان يطلق أو بصرح بأنه قصد
الالحاق بكل واحد بانقراده من غير نظر معه لا آخر وهو قضية تعللها بالانتشار أيضا وفيه نظر
ظاهر وينبغي الجواز اذا صرح بما ذكره سادسها هل صورة المسئلة اذا وقع الحاق بالاصول في
مجلس واحد بخلاف ما اذا وقع كل الحاق باصل في مجلس فانه لا وجه للامتناع (قوله وان جواز
علمتان) قد يستشمل الفرق فان تجوز العلمتين والقياس باعتبار كل منهما ولا سيما والمراد بهما
ما فوق الواحد فيشمل الاكثر من العلمتين ولا حصر له لا يخلو عن الانتشار الا أن يجاب بأنه أقل
وظاهر ان التقدير وان جواز علمتان مع اتحاد الاصل أو في الجملة والافتحيز العلمتين صادق مع
تعدد الاصول (قوله وقد لا يحصل انتشار) قوة الكلام تفيد أن الغرض من هذا الكلام دفع
استدلال الصحيح بالانتشار وفيه نظر لان الظاهر انه ليس مراد الصحيح ان الانتشار لازم لظهور
انه قد لا يوجد فلا يوسع أحد ادعوى لزومه بل مراده انه قد يحصل الانتشار وحينئذ لا يظهر

بناء على القول الثاني فيه
لانه يؤثر في جوع المستدل
وقيل لا يؤثر فيه وقيل
لا يؤثر على القول
بانه سؤالان لان جمع
الاستئلة المختلفة غير
مقبول وسكت المصنف عن
جواب الفرق وبما يجاب به
منع كون المبدى في الاصل
جزأ من العلة وفي الفرع
مانعا من الحكم ومهمل
المصنف لمسئلة تتعلق
بالفرق قوله (و) الصحيح (أنه
يمنع تعدد الاصول) افرع
واحد بان يقاس على كل
منها (لا انتشار) أي انتشار
البحث في ذلك (وان جواز
علمتان) لمعول واحد وقيل
يجوز التعدد مطلقا وقد
لا يحصل انتشار (قال
المجيزون) للتعدد (ثم) على
تقدير وجوده (لوفرق بين
الفرع وأصل منها كفى)

في القدر فيه الا انه يبطل
 جميعها المقصود وقيل لا يكفي
 لاستقلال كل منها
 (وثالثها) يكفي ان قصد
 الاخلاق بمجموعها لانه
 يبطله بخلاف ما اذا قصد
 بكل منها (ثم في اقتصاص
 المستدل على جواب
 أصل واحد) منها حيث
 فرق المعترض بين جميعها
 (قولان) قبل يكفي لحصول
 المقصود بالدفع عن واحد
 منها وقيل لا يكفي لانه التزم
 الجميع فيلزمه الدفع عنه
 (ومنها) أي من القواعد
 (فساد الوضع بان لا يكون
 الدليل على الهيئة الصالحة
 لا اعتباره في ترتيب الحكم)
 عليه كان يكون صالحا
 اضد ذلك الحكم أو نقيضه
 (كتنقي التخصيف من التغليظ
 والتوسيع من التضييق
 والاثبات من النفي) وعكسه
 (الاول) مثل قول الحنفية
 (القتل عدا جناية عظيمة
 فلا يكفر) أي لا يجب له
 كفارة كالردة

كون ما ذكره ذلك الاستدلال فليتأمل (قوله لانه يبطل جميعها) أي جمع تلك الاصول أعم
 من أن يكون الاخلاق بكل منها أو بمجموعها بقية المقتضى المقابل والمقتضى وجه بطلان
 هذا الجمع بالفرق المذكور ظاهر فيما اذا كان الاخلاق بمجموعها وأما اذا كان بكل منها فعمل
 خفاء ووجهه انه بعد الفرق المذكور لم يبق جمع بين الفرع وبين كل منها بل بين الفرع وبين بعضها
 لكن بطلان الجمع بينه وبين كل منها لا يظهر فيه القدر مع بطلان التمسك في حكم الفرع لان
 التمسك ببعضها كاف في اثبات حكمه فكيف حكم بالقدر على وجه الاطلاق اللهم الا أن
 يكون المراد ابطال التمسك بالجميع من حيث الجميع فلا مستدل أن يعود ويتمسك ببعضه الا أن
 ذلك خلاف ظاهر كلامه بل ظاهره انه بمجرد ذلك يبطل التمسك وينقطع المستدل ما لم يجب
 ووجه بان مستدل تلك الاصول لبعضها وقد سقط ذلك المستدل بالفرق المتعاقب بعضها ثم
 رأيت شيخنا الشهاب قال قضيت انه بعد ذلك لا يصح ان يتمسك بشئ منها في ذلك الحكم وكأنه
 بالنظر لما ظرو انتهت فليتأمل (قوله لاستقلال كل منها) أي في نفسه وان قصد الاخلاق
 بالمجموع والثالث يقول في هذا لم يعتبر استقلال كل واحد فليتأمل (قوله ان قصد الاخلاق
 بمجموعها) قال شيخنا العلامة الاخلاق بمجموعها ليس من تعدد الاصول الذي هو موضوع
 المسئلة الا ترى كيف فسره الشارح بان يقال على كل منها اه (وأقول) جوابه ان المراد
 بتعدد الاصول تعدد أمور يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه أعم من ان يقع القياس على
 كل منها بانفراده أو يقع على مجموعها فظهر ان الاخلاق بمجموعها من تعدد الاصول لانه
 الاخلاق بمجموعها أصول يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه فقد وجد فيه تعدد الاصول بذلك
 المعنى ولا يشاق ذلك قول الشارح بان يقاس على كل منها امال لانه على وجه التتميل فانه يستعمل
 بان في موضع كان كعلم من عادته كما تقدم بيان ذلك وامال ان المراد بكل منها أعم من الكل
 الجبهي والكل المجموعي وعلى هذا فن في كل منها لا بد من استعماله في معنى التبعيض
 والبيان معا وامال ان المراد بكل منها أعم من أن يكون على انفراده أو في جملة لا يقال
 الاخلاق بالمجموع صادق بالاخلاق بالبعض فقط على انفراده فهذا التوجيه غير شامل لانا نقول
 تعدد الاصول يستلزم عرفا ملاحظة الجميع في القياس والالزام تعدد الاصول في كل قياس كان
 للمقيس فيه أصول في الواقع لم يلاحظ منها الا واحدة فقط وهو باطل قطعاً فالاخلاق بالمجموع
 لا يكون من تعدد الاصول الا اذا لوحظ الجميع وذلك منحصراً في الاخلاق بمجموعها بحيث يكون
 كل واحد جزءاً من الجملة المحقق بها منظور اليه فيها في الجملة نعم قال شيخ الاسلام الانسب
 بالقول المفصل الذي ذكره ان يقول بان يقاس عليها الصادق بكل منها ومجموعها اه أي صدقاً
 واضمحاضاً المانع التكلف والاقتداء صديقاً ما عبر به بذلك أيضاً وان لم يحل عن التكلف
 (قوله قبل يكفي لحصول المقصود) هذا موافق قوله في جانب الفرق وقيل لا يكفي لاستقلال كل
 منها لانه على ذلك القول لا يكفي في القدرح الا الفرق بين الفرع وجميع الاصول وحينئذ لا يكفي
 في جواب الاعتراض بالفرق بين الجميع الجواب عن واحد لانه حينئذ لم يحصل الفرق بين الجميع
 الذي هو شرط القدرح على ذلك القول فلعل قائله ما واحد (قوله وعكسه) يحتمل ان المراد
 عكس الاخير فقط ويحتمل ان المراد عكس الجميع (لا يقال) يؤيد الاول افراد الضمير وتذكيره في

عكسه ادلو اراد عكس الجميع لقال وعكسه الانا نقول على تقدير ارادة عكس الجميع يرجع الضمير
 للماضي وهو مقرر مدكر فافراد الضمير ونذكره لا تأيد فيه للاول نعم بؤيده قوله الاتي والرابع
 كان يقال في المعاطاة الخ حيث جعل الرابع عكس الاخير ادلو اراد عكس الجميع لكان الظاهر
 أن يكون الرابع عكس الاول لان المناسب والظاهر عد العكوس على ترتيب الاصول فيكون
 أول العكوس هو عكس أول الاصول وعكس أول الاصول لا يصح تقييده بماثل به الرابع وان
 كان يذكر بقية أمثلة العكوس ولا يقتصر على الرابع وحينئذ فيوجه عليه انه كان ينبغي أن
 يذكر عكس الجميع ويستوفي أمثلة ذلك فانه أفيد اللهم الا أن يعتذر بعدم وجود بقية العكوس
 في الواقع أو في كلامهم (قوله فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم) قال شيخنا الشهاب قد يقول
 هذا منه لان المراد لا تكفر الكفارة اه وحاصله ان لقائل ان يقول هذا من تغليظ الحكم لان
 المراد ان عظم هذه الجناية اقتضى أن لا تكفر الكفارة ولا تجبره اضعفها عن ذلك فلا تجب
 ويمكن أن يجاب عن هذا بان كون الكفارة لا تجبر هذه الجناية لا يقتضي عدم الوجوب لان
 التغليظ لم ينحصر في الجبر بل قد يقصد به الزجر فينبغي التغليظ بوجوب الكفارة زجرا على ان
 عظم الجناية لو سلم انه ينافي الجبر انما ينافي الجبر رأسا بحيث يرفع اثر الجناية مطلقا أما الجبر
 بمعنى التخفيف للجناية فلا مانع منه بل يمكن أن يقال انما يجاب الكفارة مع انتفاء الجبر أبلغ في
 التغليظ ويفارق الرد بانه مع تحتم قتلها وعدم قبولها العفو الى شيء آخر فليمتأمل (قوله على
 وجه الارتفاق) قال شيخنا الشهاب المراد به الرقي بالمالك والمساهلة في شأنه وعدم التشديد
 عليه اه (أقول) ومن آثار كونها على وجه الارتفاق تجوز اخراجها من غير المال وامتناع
 أخذ نحو الحامل والكريمة وما يمنع من ارادة رفق المستحق قول الشارح الاتي كان يكون
 له جهتان الخ حيث دل على ان المستدل نظر في التخفيف الى الارتفاق أي اخذ التخفيف من
 الارتفاق وانما يناسب أخذه منه اذا أريد به ارتفاق المزمع لان قصد المساهلة والتخفيف عليه
 يناسبه السراخى بخلاف ارتفاق المستحق انما يناسبه القورية كما هو ظاهر (قوله كالدبة على
 العاقلة) قضيتة تحقق الجامع المذكور من الارتفاق ودفع الحاجة فتاويها ذلك ان في وجوبها
 على العاقلة دفع حاجة الجاني الى خلاصه من عهدة جنائته التي تكثرت منه وبعبارة اخرى وان
 في الاقتصار في كل حول على نصف دينار على الغنى وربع دينار على المتوسط وعدم أخذه ذلك
 في غير آخر الحول وعدم أخذه زيادة على ما ذكر وان لم يفوا بالدية رفاة بهم وتسهيلا عليهم (قوله
 في نقيض الحكم) فمعه أمران أحدهما قال شيخنا الشهاب فيه الفصل بين المصدر ومعموله
 بمعمول غيره اه (وأقول) قوله بين المصدر أي قوله باعتباره وقوله ومعموله أي قوله في نقيض
 الحكم وقوله بمعمول غيره أي قوله بنص أو اجماع المتعلق بالفعل أعني ثبت أي وذلك ممنوع قال
 في التسهيل ومعموله أي المصدر كصلته في منع تقديمه وفصله ويضمر عامل فيما أوهم خلاف
 ذلك انتهى ويمكن أن يجاب بعمل قوله بنص الى آخره متعلقا بالمصدر أيضا أي ان اعتباره
 بالنص أو الاجماع في نقيض الحكم قد ثبت فليمتأمل والثاني انه كان ينبغي أن يزيد أو ضده وقد
 يجاب بانه أراد بنقيض الحكم ما يشمل ضده (قوله فيقال السبعة اعتبرها الشارع على الظاهرة
 الخ) أقول هـ لا اعتراض أيضا بان قدح في الجامع بعدم تحققة لان الواقعة دلت على انتفاء

فعظم الجناية يناسب تغليظ
 الحكم لا تحقيقه بعدم
 وجوب الكفارة والثاني مثل
 قولهم الزكاة وجبت على
 وجه الارتفاق لدفع الحاجة
 فكانت على التراخي كالدبة
 على العاقلة فالتراخي الموسع
 لا يناسب دفع الحاجة
 المضيق والرابع كان يقال
 في المعاطاة في المحقر لم يوجد
 فيها روى الرضا فلا يعتد
 بهما يجمع كما في غير المحقر
 فالرضا الذي هو مناط البيع
 يناسب الاعتقاد لآدمه
 (ومنه) أي من فساد الوضع
 (كون الجامع) في قياس
 المستدل (ثبت اعتباره بنص
 أو اجماع في نقيض الحكم)
 في ذلك القياس مثال الجامع
 ذي النص قول الخنفية
 الهرة سبع ذنوب فيكون
 سورته نجسا كالكلب فيقال
 بالسبعة اعتبرها الشارع
 على الظاهرة

لم يثبت دعى الى دار فيها كلب فامتنع والى اخرى فيها سبعة ورجاب فقتل له فقال السبع ربيع رواه الامام احمد وغيره ومثاله
ذى الاجماع قول الشافعية في مسح الرأس في الوضوء يستحب تكراره كالاستنجاء بالخروج حيث يستحب ١٥١ الا بتأريفة فقال

المسح في الخفاف لا يستحب

تكراره اجماعا فيها

قبل وان حكى ابن كج انه

يستحب تنليه مسح الرأس

(وجوابها) أى قسمي

فساد الوضع (بتقرير كونه

كذلك) فيقرر كون الدليل

صالحا لاعتباره في ترتيب

الحكم عليه كان يكون له

جهتان ينظر المستدل فيه

من احدهما والمعارض

من الاخرى كالارتفاق

ودفع الحاجة في مسئلة

الزكاة ويجاب عن الكفارة

في القتل بأنه غلط فيه

بالقصاص فلا يغلط فيه

بالكفارة وعن المعاطاة بان

الانعقاد بها مرتب على عدم

الصيغة لاعلى الرضا ويقرر

كون الجامع معتبرا في ذلك

الحكم ويكون تخلفه عنه بان

وجد مع نقيضه لما منع كافي

مسح الخفاف فان تكراره

يفسده كغسله (ومنها)

أى من القوادح (فساد

الاعتبار بان يخالف) الدليل

(نصا) من كتاب أو سنة

(أو اجماعا) كان يقال

في التيميت في الاداء صوم

مقروض فلا يصح بنية من

النهار كالقضاء فيعترض

بأنه يخالف لقوله تعالى

والصائم والضائم الخ

فانه رتب فيه الاجر العظيم

على الصوم كغيره من غير تعرض للتيميت فيه وذلك مستلزم لصحة دونه

السبعية عن الكلب لان فرق الشارع بقوله السبع ربيع يقتضى ان الكلب ايمس بسبع والالم
يحصل الفرق بينه وبين السبع بذلك القول الا ان يجاب بان ترك الاعتراض به للاستغناء عنه
مع فهمه مما اعترض به ثم ينبغي التامل في معنى السبع ما هو حتى كان السبع منه دون الكلب
كما اقتضاه هذا الفرق وقد فسر في القاموس السبع بالمقتصر من الحيوان فليست اهل (قوله
حيث دعى الى دار فيها كلب فامتنع) قال شيخنا الشهاب قد يقال علة امتناعه كون الملائكة
لا تدخل بيتا فيه كلب لانجاسة سورته (أقول) قد يجاب بان هذا خلاف ظاهر تعليقه عليه
أفضل الصلاة والسلام عدم دخوله به عدم سبعية الكلب كما أشار اليه بقوله السبع ربيع فان
عدم السبعية أهم من عدم دخول الملائكة لتحققها في غير الكلب من الحيوانات كالبهائم ورمع
دخول الملائكة فلا يناسب تعديل عدم الدخول به ويرد عليه انه يعارض بالمثل فان عدم
السبعية أهم من النجاسة لتحققها في نحو الطيور مع طهارتهم فلا يناسب تعديل النجاسة نعم قد
يجاب بالتزام اعتراض الشيخ ولا بدح في المثال لانه مما يكفيه الاحتمال فليست اهل (قوله
وجوابها أى قسمي فساد الوضع) قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام لوقال المصنف وجوابها أى
اقسام فساد الوضع كان أوضح لانه أقسام يصدق تعريضه بكل منها عدمه في اثنتين أربعة
تلقى التخفيف من التعليظ والتوسيع من التضييق والاثبات من النفي وكون الجامع ثبت
اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم وزاد الشارح خائسا وهو تلقى النفي من الاثبات
وردها الى قسمين هما تلقى الشيء من ضده أو نقيضه وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع
في نقيض الحكم تأويل لا ضرورة اليه انتهى (وأقول) يمكن ان يقال انه أشار بذلك الرد
الى طريق اختصار الاقسام وضبطها واذل ذلك داع أى داع (فان قلت) يرد على ردها الى هذين
القسمين صدق التعريف بغيرهما وهوان لا يتلقى الشيء من ضده أو نقيضه ولا يكون
الجامع مما ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم بان يبين عدم صلاحية الدليل لترتب
الحكم عليه ولا يكون أيضا صالحا لترتب ضد الحكم أو نقيضه ولا اذا جامع ثبت اعتباره بنص
أو اجماع في نقيض الحكم فان هذا القسم يصدق به تعريف المصنف الذى أشار اليه بقوله
بان لا يكون الدليل على الهيئة الضالحة الخ (قلت) وجود هذا القسم وكونه من افراد
الحدود غير معلوم فلا اعتباره به ولعل هذا مما قصده المصنف بالرد المذكور وبذلك تزيد فائدة
(قوله) ويكون تخلفه عنه بان وجد مع نقيضه لما منع) قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب
فيه دفع فساد الوضع امكنه يلزمه النقص وقد قدم انه قاض ولولم يمنع انتهى (وأقول) قد قدم
أيضا من جملة الاقوال انه قاض الا ان كان الخلف لما منع أو فقد شرط ونقله عن أكثر
فقهاءنا فالجواب بما ذكره من على هذا القول على ان الجواب بذلك في كلام القوم ليس من
مخترعات الشارح فلهل قائله هو القائل بذلك التفصيل فلا غبار عليه وأما الشارح فنقله كما هو
اقتدا بهم وأما حكم النقص وكونه قاضا عنه مطلقا فهو معلوم مما قدمه بما لا هن يدعيه
(قوله من غير تعرض للتيميت) أقول يرد عليه انه لو صح استلزام عدم التعرض للشيء الصحة بدونه
استلزام عدم التعرض للنية أيضا الصحة بدونها فان قالوا عدم التعرض يستلزم بشرط عدم ثبوت
ما يخالف وقد ثبت المخالف في النية قلنا لو سلم ذلك فقد ثبت المخالف أيضا في التيميت وهو خبر

على الصوم كغيره من غير تعرض للتيميت فيه وذلك مستلزم لصحة دونه

من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له (قوله مخالف للاجماع السكوتي) قال شيخنا العلامة
 هذا الاجماع ينبغي حرمة النظر اليها وذلك هو نفي وجود العلة في الفرع انتهى (وأقول) كان
 مقصوده القدر في هذا المثال وكان محمول هذا القدر ان الكلام فيما اذا تحقق القياس بان
 وجد ما يعتبر فيه لكنه خالف نصاً واجماعاً وهذا المثال ليس كذلك لان العلة هي حرمة النظر
 وهذا الاجماع دل على انتفاء ما فلم توجد في الفرع فلم يتحقق القياس ويمكن ان يجاب أما
 اولاً فبأننا لانسلم ان هذا الاجماع ينبغي حرمة النظر اليها الا لا يستفاد منه سوى مجرد جواز
 التعميل وهو لا يستلزم جواز النظر حتى يستلزم جواز ما لا يمكنه مع السائر أو غرض البصر
 وأما ثانياً فبأننا لانسلم ان الكلام فيما اذا تحقق القياس لكنه خالف ما ذكر اذ لم يعتبر وفي فساد
 الاعتبار سوى المخالفة المذكورة أعم من ان يصح القياس أولاً وما يصح بذلك ما قررناه
 في توجيه كون فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع مما يصرح بأن القياس في فساد الاعتبار قد
 لا يكون صحيحاً كما سيظهر من الكلام الآتي في أنقاع الكوراني وحينئذ فليس الكلام الآتي
 القدر مجرد مخالفة النص أو الاجماع أعم من ان يتحقق مع ذلك فادح آخر كاتفاً وجود
 العلة في الفرع أولاً فعلى الاول يتحقق القدر من جهة لا أن المقصود هنا القدر من إحدى
 الجهتين وأما ثانياً فبأن المثال مبنى على مجرد القرض الكافي فيه كما تقدم ويناسب هذا سكوت
 الشارح على حرمة النظر الى الزوجة الميتة مع ان مذهبه جواز بدون شهوة فليتماً لنعم ههنا
 بحث آخر وهو ان الاجماع السكوتي يجوز مخالفة كما تقر في محله فكيف يرد هذا القياس بهذا
 الاجماع فان قيل انما تجوز مخالفة الدليل بعارضه وهو منتهى ههنا قلنا لانسلم اتفاقاً لان
 القياس المذكور من جملة الأدلة وهو معارض له اللهم الا أن يستثنى القياس فيمتنع مع
 وجوده (قوله وهو أعم من فساد الوضع) قال الكوراني وهذا سهو بل هذا مبين لفساد
 الوضع لان القياس هناك ليس بصحيح في نفسه اما لكونه ليس على الهيئة الصالحة أو لكونه
 مستلزماً لقياس الحكم وهذا القياس صحيح غاية معارض باقوى منه حتى لو عارض ذلك
 النص بقي القياس سالماً عند ما انتهى (وأقول) أما دعواه السهو والمذكور فهو من الخراف
 الصريح والخطا الواضح القبيح والجرأة على أئمة الدين بمجرد التخيلات الفاسدة والتوهيمات
 الكاسدة وذلك لان من المعلوم الجلي ان وضع هذه الاسماء بأزاء تلك المفاهيم من الاصطلاحات
 وحينئذ فان كان مستنده في هذا الحكم بالسهو واجماع الاصوليين على تباينها فهذا باطل بلا
 شبهة وكيف لا ومنهم من صرح بما قاله المصنف جازماً به مقتضراً عليه كسيف العلوم وواحد
 الزمان أبي الحسن الآمدي قال في احكامه مانعه وعلى هذا فكل فساد الوضع فساد الاعتبار
 وليس كل فساد الاعتبار يكون فساد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان
 اعتباره فاسداً بالنظر الى امر خارج كما سبق تقريره ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار
 على سؤال فساد الوضع لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لكون
 الاخص مشتملاً على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة انتهى فانظر هذا النص القاطع للشبهة من هذا
 الامام الاترى الى قوله فكل فساد الوضع فساد الاعتبار الخ وقوله لان النظر في الاعم الخ فهل
 يسوغ معه اعاقل أن يدعى اجماع الاصوليين أو ان يدعى سهو المصنف مع موافقه لمثل هذا

وكان يقال لا يصح القرض
 في الحيوان لعدم انضباطه
 كالمخلوقات فيه مترض بانه
 يخالف الحديث مسلم عن
 ابي رافع انه صلى الله عليه
 وسلم استسلف بكر اورد
 ورابعياً وقال ان خيار الناس
 أحسنهم قضاء والبكر يفتح
 الموعدة الصغير من الابل
 والرابع يفتح الرء ما دخل
 في السنة السابعة وكان
 يقال لا يجوز للرجل ان
 يغسل زوجته الميتة لحرمته
 النظر اليها كالأجنبي
 فيعترض بانه مخالف للاجماع
 السكوتي في تعميل على
 فاطمة رضي الله عنهما
 (وهو أعم من فساد الوضع)
 لصداقه حيث يكون الدليل
 على الهيئة الصالحة لترتيب
 الحكم عليه

(وله) أي له معترض بفساد الاعتبار (تقديم على الموقوفات) في المقدمات (وتأخير) ٥٣ أعني الجماعته لها من غير مانع في التقديم

والتأخير (وجوابه الطعن

في سنده) أي سند النص

بارسال أو غيره (والمعارضة)

له بنص آخر فيقتضيان ويسلم

الاول (او منع الظهور) له في

مقصد المعارض (او التاويل)

له بدليل (ومنها) أي من

القواعد (منع عليه الوصف)

أي منع كونه العلة (ويسمى

المطالبة بتصحيح العلة والاصح

قبوله) واللا أدى الحال الى

تمسك المستدل بما شاء من

الاصناف لامنعه المنع وقيل

لا يقبل لادائه الى الانتشار

بمع كل ما يدعي عليه (وجوابه

بأنه) أي بانيات كونه

العلة بمسلك من مسالكها

المتقدمة (ومنه) أي من

المنع مطلقا (منع وصف

العلة) أي منع انه معتبر

فيها وهو مقبول جزما

(كقولنا في افساد الصوم

بغير الجماع) كالا كل من

غير كفارة (الكفارة)

شرعت (للمرجع عن الجماع

المحذور في الصوم فوجب

اختصاصها) به (كالحد

فانه شرع للمرجع عن الجماع

زنا وهو مختص بذلك (فيقال)

لأنه ان الكفارة شرعت

للمرجع عن الجماع بخصوصه

(بل عن الافطار المحذور

فيه) أي في الصوم بجماع

أو غيره (وجوابه بيمين

في اعتبار الخصوصية) أي خصوصية الوصف في العلة كان بين اعتبار الجماع في الكفارة بان الشارع رتبها عليه

النص الجازم من مثل هذا الامام على انه لو فرض المحال الذي دونه خوط اقتاد وشيد الغراب وهو اجماع الاصوليين على ما زعمه لجازلهم صنف مخالفتهم واصطلاحه على خلاف اصطلاحهم من غير ان يسوغ لاحد ان يحكم عليه بالسهو في ذلك لما اشتهر من انه لا يجري في الاصطلاحات وان اسكن أحد ان يصطلح على ما شاء مع صلاحية تعريضه فساد الاعتبار لاجتماعه من فساد الوضع كما هو ظاهر نعم توجيه الامدى وجوب التقديم كالصريح في ارادة العموم المطلق وهو مخالف لما ساقى عن شيخ الاسلام وان كان مستنده قول بعض الاصوليين بتباينهما فهذا لا يقتضى سهوا المصنف في قوله بخلافه تبعه غيره ولا يسوغ لعاقل أن يوجه الحكم عليه بذلك السهو على ان القول بتباينهما سهو كما قاله شيخ الاسلام وواحد الاعلام حيث قال مانعه قوله وهو أعم من فساد الوضع ظاهر انه أعم منه مطلقا وقضية تعريضهما بما ذكره المصنف انه أعم منه من وجه لصدقه فقط بما ذكره الشارح وصدق فساد الوضع فقط بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم ولا يعارضه نص ولا اجماع وصدقه ما عابان لا يكون الدليل على الهيئة المذكورة مع معارضة نص أو اجماع له فمقابل من ان فساد الوضع أعم ومن انه ما متباينان ومن انه ما متحدان سهوا انتهى وانظر أيضا ما في قول الكوراني أيضا أو لكونه مستلزما فقيض الحكم من المعرفة فانه لا يقابل ما قبله فان استلزامه فقيض الحكم من اقسام كونه ليس على الهيئة الصالحة لمقابل له وبالجمله فمقاله في هذا المقام لم يصدر عن تأمل ولا تثبت (قوله وله تقديمه على الموقوفات وتأخير) قال الكوراني وعندى أنه يجب تقديمه لانه أقوى لدلالته على بطلان القياس بخلاف غيره فانه اماما مطالبة بتصحيح الدليل أو معارضة له انتهى (وأقول) اما ولا ينبغي تأمل قوله لانه أقوى لدلالته على بطلان القياس مع قوله السابق آنفا وهذا القياس صحيح غاية معارضة باقوى منه حتى لو عورض ذلك النص بقى القياس سالما انتهى وأما ثانيا فكونه اقوى بتقدير مقامه لا يقتضى وجوب تقديمه اما لاولا فانه على تقدير تأخير يكون من باب الترفي من الادنى للاعلى وهو من المستحسنات كما قرر في محله ولا معنى لوجوب التقديم مع ذلك واما ثانيا فتدعيكس ما ذكره ويقال بل ينبغي وجوب تأخير لانه مع التأخير محتاج اليه للاحتياج للاقوى بعد الاضعف لعدم كفاية الاضعف أو لعدم تمام كفايته ومع التقديم لا يحتاج لغيره لعدم الحاجة الى الاضعف بعد الاقوى وبالجمله فمقاله ههنا من طرف ما قاله قبله لم يصدر عن تأمل ولا تثبت فتأمل ولا تغفل (قوله أي منع كونه العلة) أقول انما عبر بذلك لانه عين للتامة ولو عبر بقوله أي منع كونه علة صدق بالتناقضة مع انها ساقى في قوله ومنه منع وصف العلة مع قبول منعها (قوله أي من المنع مطلقا) فيه أمران الاول قال السكالك تبينه على ان الضمير في منه غير عائدا الى منع العلية كما زعمه الشيخ ابو زرعة بل الى المنع مطلقا بدليل انه جعل منه منع حكم الاصل وبدليل ان منع وصف العلة مقبول جزما وقبول منع العلية موضع خلاف انتهى (أقول) وحاصله ان الضمير راجع للمقيد السابق بدون قيده ومثله يقع كثيرا وقد صرح السكالك في بحث الاعداد بجوازها وأشار اليه السيد في بحث الدلالة من حواشي العبد وحيد فلا غبار على المصنف في ارتكابه ولا سيما مع قيام القرينة من كلامه على المراد وهي ما ذكره السكالك والثاني قال شيخ الاسلام ولو قال بدل قوله مطلقا المطلق

في اعتبار الخصوصية) أي خصوصية الوصف في العلة كان بين اعتبار الجماع في الكفارة بان الشارع رتبها عليه

حديث أجابهم أمن بالله عن جاعه ١٥٤ كما تقدم (وكان المعترض) لهذا الاعتراض (ينفع المناط) بحذفه خصوص الوصف

عن الاعتبار (والمستدل بحقيقته) بتبيينه اعتبار خصوصية الوصف (و) من المنع (منع حكم الاصل) وهو مسموع كان يقول الخفي الاجارة عقد على منعة فبطل بالموت كأنه ~~كأنه~~ كالحا لا يطل بالموت بل ينتهي به (وفي كونه قطعاً للمستدل مذهب) اربعها أخذ من التفریع الاثنى لالتوقف القياس على ثبوت حكم الاصل والثاني نفي لالتقال عن اثبات حكم الفرع الذي هو بصدده الى غيره (ثالثاً قال الاستاذ أبو اسحق الاسفراييني يكون قطعاً له (ان كان ظاهراً) يعرفه أكثر القهاء بخلاف ما لا يعرفه الا خواصهم (وقال الغزالي يعتبر عرف المكان) الذي فيه البعث في القطع به أولاً (وقال) الشيخ (أبو اسحق الشيرازي لا يسمع) لانه لم يعترض المقصود حكاه عنه ابن الحاجب كالأمدى على ان الموجود في المنص والمعنونة للشيخ كما قال المصنف السماع ثم على السماع وعدم القطع قال المصنف (فان دل) أي المستدل (عليه) أي على حكم

كان أولى انتهى (وأقول) كان مراده ان قوله مطلقاً يفهم منه ان المعنى ~~كل~~ منع وهو خلاف المراد اذ ليس منع ماذ كمن كل منع بخلاف المطلق اذ يفهم من معنى المنع من غير تقييد ومنع ماذ كره فرد من افراد المنع من غير تقييد (قوله) وكان المعترض ينفع المناط الخ) أقول دل تعبيره بكان على ان ذلك ليس تنقيح المناط ولا تحققه حقيقة وكان وجهه ان تنقيح المناط كما تقدم حاصله الاجتهاد في حذف بعض الاوصاف وتعيين الباقي للعلة وليس هنا اجتهاد ولا تعيين بل منع وصف العلة فقط ووجه شبهه بتنقيح المناط ان المنافع غير قائل بان هذا الوصف معتبر في العلة بمقتضى منعه فقد حذفه عن الاعتبار واذا حذفه عن الاعتبار تعين الباقي فاشبهه من حذف البعض بالاجتهاد والاستدلال وعين الباقي وان تحقيق المناط كما تقدم أيضاً اثبات العلة في أحد صورها وهذا المعنى غير موجود هنا لان حاصله ان العلة المعلومة مسلمة قد يتحقق وجودها في بعض الصور فيبين المستدل وجودها في ذلك البعض كبثان ان السرقة التي هي أخذ المال خفية من حرز مثله بالاشبه وهي علة القطع موجودة في التباش وما نحن فيه ليس كذلك ووجه الشبه ان المعترض لما منع الوصف الذي هو علة في الجملة لانه معتبر في العلة ثم اثبت المستدل اعتباراً فيه ما أشبهه من اثبت العلة في أحد صورها (قوله وفي كونه قطعاً للمستدل مذهب ثالثاً الخ) هذا يفيد السماع الذي صرح به الشارح أخذ من ذلك لان الاختلاف في كونه قطعاً للمستدل فرع قبوله وسماعه ويفيد ذلك أيضاً المقابلة بما ساقى عن الشيخ أبي اسحق وانما ذكره مع اقادته ما هذا يفيد الاختلاف في ذلك والحاصل انهم اختلفوا في السماع وعدمه واختلفوا على الاول هل يحصل الانقطاع اولا وعبارة المصنف تفيد الامر من اما الاول فماخوذ من المقابلة بما ساقى عن الشيخ ويزكر الاختلاف في الانقطاع واما الثاني فظاهر (قوله) أخذ من التفریع) أي لان الاقتصار على التفریع على أحد احوال محكية يدل على رجحان الفرع عليه أي دلالة الظنية وان لم يستلزمه لجواز التفریع على غير الراجح عنه لغرض ما كفرابة التفریع عليه أو اشكاله أو توهم عدم صحته (قوله) لا يكون مما اختلف في جواز القياس فيه) أقول فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام عقبه أي والمستدل لا يراه انتهى (وأقول) في الجزم بهذا التقييم فنظر بل ينفعه كتحقق المعترض في اسناد منه بنحو الاختلاف فيه وان كان المستدل ممن يرى ان ذلك الحكم مما يقاس فيه * والثاني ان الاقتصار في اسناد المنع بما ذكره كانه اقتصار على أقل ما يمكن فيه فيمكن ما فوقه بالاولى فيقول لا يكون مما اتفق على منع القياس فيه ونحو الجزم بالاتفاق على منع القياس فيه (قوله) سلمنا ذلك) يعني انه مما يقاس فيه ولا نسلم انه معلل (أقول) قد يستشكل ذلك بانه مع تسليم انه مما يقاس فيه لا يمكن منع تعليله لان تعليله لازم لكونه مما يقاس فيه اذ ما لم يعال لا يمكن تعدية حكمه الى غيره لاجل وجود علة حكمه في ذلك الغير وتلك التعدية هي معنى القياس فتسليم انه مما يقاس فيه ومنع كونه معللاً متناقضان لا يجتمع مان وكذا قوله سلمنا ذلك يعني ان هذا الوصف علمه ولا نسلم وجوده فيه قد يستشكل أيضاً لانه يلزم من كون الوصف علمه حكم الاصل وجود الوصف في الاصل والا فلا يكون علمه حكمه فتسليم كون الوصف علمه حكم الاصل ومنع كون الوصف موجوداً في الاصل متناقضان لا يجتمع مان ويجب ان عن الاول بانه ليس المراد بكونه مما يقاس فيه انه

الاصل أي أي يدل عليه (لم يقطع المعترض) بمجرد الدليل (على المخار بل له أن يعود ويعترض) الدليل لانه بنفسه

قد لا يكون صحيحا وقيل يقطع فليس له ان يعترضه نظروحه باعتراضه عن المقصود ١٥٥ (وقد يقال) في الايمان بنوع مرتبة

(لان سلم حكم الاصل سلمنا)
ذلك (ولان سلم انه مما يقاس
فيه) لم لا يكون مما يختلف
في جواز القياس فيه (سلمنا)
ذلك (ولان سلم انه مما لا
لا يقال انه تعبدى (سلمنا)
ذلك (ولان سلم ان هذا الوصف
علمه) لم لا يقال العلم غيره
(سلمنا) ذلك (ولان سلم وجوده
فيه) أى وجود الوصف في
الاصل (سلمنا) ذلك (ولان سلم
انه) أى الوصف (متعبد) لم
لا يقال انه فاصر (سلمنا)
ذلك (ولان سلم وجوده في
الفرع) فهذه سبعة منوع
تتعلق الثلاثة الاولى منها
بحكم الاصل والاربعة
الباقية بالعلم مع الاصل
والفرع في بعضها (فيجاب)
عنها (بالدفع) انها (بما عرف
من الطرق) في دفعها ان
أريد ذلك والا فليس كفى
الاقتصار على دفع الاخير
منها (ومن ثم) أى من هذا
وهو جوازها المعلوم من
الجواب عنها أى من اجل
ذلك (عرف جواز ايراد
المعارضات من نوع)
كائنه قوض أو المعارضات
في الاصل والفرع لانها
كسؤال واحد مترتبة
كانت أولا (وكذا) يجوز
ايراد المعارضات (من
أنواع) كالتقص وعدم

نفسه يقاس عليه حتى ينافيه منع كونه من الالابيل المراد انه من النوع الذى يقبل القياس عليه
لنكون نوعه غير نوع الكفارات والاسباب والشروط والموانع وغير ذلك على ما تقدم فيها
ولا يلزم من كونه من ذلك النوع الذى يقبل القياس عليه كونه نفسه مما لا حتى يتأق القياس
عليه وعن الثاني بانه لا منافاة بين كون ذلك الوصف علمه حكم الاصل وعدم وجوده في الاصل
لانه يجوز ان يكون للعلم علمان احدهما وجوده في جميع افراد الاصل والاخرى غير
موجودة في بعض افراده فغاية الامر انها فاصرة عن بعض الافراد وذلك لا يمنع صحة التعليل
على ما تقدم بيانه فاذا أريد القياس على ذلك البعض الذى لم توجد فيه تلك الاخرى صدق على
الحكم ان ذلك الوصف علمه لانه احدى علميه وان لم يكن ثبوته في ذلك البعض بواسطة ذلك
الوصف وصدق أيضا انه لم يوجد فيه أى ذلك الوصف فثبت تصور كون الوصف علمه حكم
الاصل أى في الجملة وان لم يكن ثبوته فيه بالنظر لكل فرد مع عدم وجوده في بعض افراد
الاصل أمكن تسليم ان الوصف علمه حكم الاصل مع منع وجوده في ذلك الاصل الذى اريد
القياس عليه غير ان هذا الجواب لا يأتى على ما صححه المصنف من امتناع التعليل بعلمين
فليست على ان التسليم لا يلزم ان يكون معناه قبول ذلك المسلم واعتقاده حقيقة بل قد يكون
معناه عدم الاعتراض بذلك الشيء حتى يكون معنى سلمنا كذا لا نعترض لذلك ولا اعتراض به
بل اقتصر على الاعتراض بشئ آخر وهذا صادق مع كون ذلك المسلم مردودا عندهم ذلك
شيخنا الشريف الصغوى وحينئذ فلا منافاة بين تسليم كون الشيء مما يقاس فيه ومنع انه
معال ولا بين تسليم ان هذا الوصف علمه ومنع وجوده فيه لجواز ان يكون التسليم بهذا المعنى
فليست على (قوله) والا فيكفى الاقتصار على دفع الاخير منها) أى لانه مبني على تسليم ما قبله
(فان قلت) هذا ظاهرا اذا كان التسليم بمعنى القبول والاعتقاد دون ما اذا كان بمعنى مجرد
عدم التعرض لذلك الشيء والاعتراض به كما تقدم عن شيخنا الشريف (قلت) بل هو ظاهر ايضا
على هذا لانه اذا ترك الاعتراض به لم يحتج لجواب لان الاحتياج للجواب فرع وجود الاعتراض
(قوله) وهو جوازها المعلوم من الجواب) أى من اجل ذلك عرف الخ لا يقال في هذا تعليل الشيء
بنفسه لانه عال معرفة جواز ايراد المعارضات به لم ذلك الجواز من الجواب عنها لانا نقول
المراد ان الجواز المفهوم من الجواب علم منه الجواز في الواقع فليست على (قوله) جواز ايراد
المعارضات) أى الاعتراضات معارضات كانت أولا فلا اشكال في تقسيمها الى معارضات
وغيرها (قوله) وكذا يجوز ايراد المعارضات من أنواع) أقول قدر متعلق كذا يجوز دون
عرف الذى هو ظاهر عبارة المصنف اشارة الى انه غير مراد لان ايراد المعارضات من أنواع
لم يعرف مما ذكره المصنف اذ لم يذكر الا المعارضات أى الاعتراضات من نوع وجواز ذلك لا يدل
على جواز الايراد من أنواع وكان ذكر الخلاف فريضة على ذلك للقطع مع التأمل بانه لا يصلح
لغرضه في معرفة جواز ذلك مما سبق كما هو ظاهر العبارة فليست على (قوله) وان كانت مترتبة الخ)
أقول قضية هذه المباحة ان غير المترتبة اولى بالجواز من المترتبة ووجه ذلك يعلم من الترجيح
الاتى لثالث الفصل (قوله) لان تسليمه) تعليل لجواز المترتبة الذى تضمنته هذه المباحة دفعا
لتوجيه التخصيص بل الاتى (قوله) تقديرى) أى سواء عسر بضمنا او بخولن سلمنا (قوله)

التاثير والمعارضة (وان كانت مترتبة أى يستدعى تأييدها تسليم متاوه لان تسليمه تقديرى) وقيل لا يجوز من أنواع التشاير (ونالها

المتفصيل فيجوز في غير المرتبة دون المرتبة لان ما قبل الاخير في المرتبة مسلم فذكره ضائع ودفع بان تسليحه تقديري كما قال المصنف
لا يتحقق في مثال النوع ان يقال ١٥٦ ما ذكرناه على منقوض بكذا ومنقوض بكذا او معارض بكذا او معارض بكذا او مثال

الانواع غير المترتبة ان يقال
هذا الوصف منقوض بكذا
او غير مؤثر لكذا ومثال الانواع
المترتبة ان يقال ما ذكر من
الوصف غير موجود في
الاصل ولئن سلم فهو معارض
بهذا (ومنها) أي من
الفوائد (اختلاف الضابط
في الاصل والفرع لعدم
الثقة) فيه (بالجامع)
وجود او مساواة كما يعلم
من الجواب كان يقال في
شيء من الزور بالقتل تسبوا
في القتل فيجب عليهم
القصاص كالمكروه غيره
على القتل فيعترض بان
الضابط في الاصل الاكراه
وفي الفرع الشهادة فإين
الجامع بينهما وان اشتركا
في الافضاء الى المقصود فإين
مساواة ضابط الفرع لضابط
الاصل في ذلك (وجوابه
بأنه) أي الجامع (القدر
المشترك) بين الضابطين
كالتسبب في القتل فيما تقدم
وهو منضبط عرفا (أو بان
الافضاء سواء) أي افضاء
الضابط في الفرع الى المقصود
مساو لا فضاء الضابط في
الاصل الى المقصود كمنظر
النفس فيما تقدم (لا الفاء
التفاوت) بين الضابطين
بان يقال التفاوت بينهما
ملحق في الحكم فانه قد

ودفع بان تسليحه تقديري أي فالمنع باق حقيقة فلا يكون ذكر ما قبل الاخير ضائعا (قوله
مثال النوع الخ) قال شيخ الاسلام مثال للنوع في المعارضات غير المترتبة ومثاله في المترتبة
الى آخر كلامه (قلت) وهو مشعر بان مثال المترتبة متروك في المتن والشرح وفيه نظر لان
ما ذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ مثال للنوع في المترتبة وهذا نكتة عدم تعديل الشارح له
واقصاره على امثلة النوع في الغير المترتبة والانواع مترتبة وغير مترتبة فليتم امل (قوله ومنها
اختلاف الضابط) أقول فيه أمران الاول انه ينبغي ان المراد دعوى اختلاف الضابط لان
القدح انما يحصل بذلك لا بوجود الاختلاف في الواقع والثاني ان السعد في الضابط بقوله
أي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة انتهى وقد يقال يشكك حينئذ قول المصنف لعدم
الوقوف بالجامع لان الوصف المذكور هو العلة لما تقدم انها الوصف المشتمل على الحكمة
المذكورة والعلة هي الجامع فكان الواجب ان يقول لعدم الجامع لان اختلاف الجامع في
الاصل والفرع يلزمه عدم وجود الجامع في الفرع لان الوصف الذي في الاصل وهو الجامع لانه
العلة لم يوجد في الفرع دون ان يقول لعدم الوقوف بالجامع لاقضائه انه مع الاختلاف يمكن ان
يوجد الجامع وليس كذلك كما هو ظاهر فان اجيب بان الوصف المذكور لا يجب ان يكون هو
الجامع والعلة كما يعلم من التمثيل والجواب ولا يلزم من اشتماله على الحكمة المذكورة ان يكون
هو العلة بل وان يكون غيرها مع اشتماله على ما ذكر لكونه ملزوما مثلا لا ترى الى مثالهم
المذكور فان الضابط في الاصل فيه الذي هو وصف مشتمل على الحكمة المذكورة الاكراه وقد
بان انه ليس هو العلة والجامع وان العلة والجامع هو القدر المشترك بين الاكراه وشهادة الزور
وهو التسبب في القتل والحاصل ان اختلاف الوصف المذكور في الاصل والفرع محل احتمال
ان العلة هي خصوص ما في الاصل فلا جامع وان نظرا الى اشتراكهما في الافضاء الى المقصود
فلا بد من مساواتهما في ذلك وقد لا تثبت وانما القدر المشترك بين ما في الاصل وما في الفرع
فيحقق الجامع فلذا لم يوفق مع الاختلاف بوجود الجامع ولا بالمساواة في الافضاء الى المقصود
فقد يتوجه على ذلك ان غاية الامر حينئذ هو الجمع يلزم العلة وذلك ينبغي ان يكون صحيحا اخذا
بمساواتي من عدم الجمع يلزم العلة من اقسام قياس الدلالة لان لا فضاء ملحقا بل دالة الملزوم
على اللازم اقوى اذا الملزوم لا يتحقق عنه لازمه بخلاف العكس لجواز كون اللازم اعم بل ينبغي
ان المراد من هذا الا اني باللازم هو المساوي ايسر تقسيم الحكم بدلالة اللازم على العلة وحينئذ
فما هنان افراد ذلك الا في لان الملزوم المساوي من جملة اللازم نعم يمكن ان يجاب بانه لا يلزم
من اشتمال الوصف على الحكمة المقصودة كونه العلة ولا كونه ملزوما لها لا ترى ان المشقة
تشتمل على الحكمة المقصودة وهي التسهيل لورث الترخص في السفر عليها مع عدم صحة كونها
علة لعدم انضباطها وعدم استلزامها العلة التي هي السفر لوجودها في الحضر أيضا كما في
الاعمال الشاقة فليتم امل (قوله أو بان الافضاء سواء) أقول فيه أمران أحدهما ان حاصل
الجواب بذلك بيان ان المقصود هو قياس ضابط الفرع على ضابط الاصل لبيان ان الجامع هو
القدر المشترك بدليل مقابلة الجواب الاول وعمارة ابن الحاجب وشرحه مصرحة بذلك ولفظ
العضد ثانيا أي وجهي الجواب بيان ان افضاء في الفرع مثل افضاء في الاصل أو ارج

لا يحصل الجواب به لان التفاوت قد ياتي كما في العالم يقتل بالجاهل وقد لا ياتي كما في الحر لا يقتل بالعبد منه

منه كما لو جعل في مسئلة القصاص من الشهود الاصل هو المغري للحيوان على القتل فيقول
 المعارض الضابط في الاصل اغراء الحيوان وفي الفرع الشهادة فيجيب المستدل بان افضاء
 التسبب بالشهادة الى القتل اقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان انبعاث أولياء المقتول على
 قتل من شهدوا عليه بالقتل طلبا للثأني ونيل الصدور بالاتقام اغلب من انبعاث الحيوان على
 قتل من يغري هو عليه وذلك بسبب تفرقة عن الاذى وعدم علمه بالاغراء واذا كان كذلك
 لا يضر اختلاف اصلي التسبب وهو كونه شهادة واغراء فان حاصلة قياس التسبب بالشهادة على
 التسبب بالاغراء والاصل لا يرد من مخالفة للفرع وذلك كما يقاس ارث المرأة التي يطلقها الزوج
 في مرض موته على القاتل أى على عدم ارثه في نقض المقصود الفاسد من الفعل فلا يقال حكم
 الاصل عدم الارث وكم الفرع الارث فلا يصح أى القياس لان هذا الاختلاف لا يضر
 ويرجع الى الاختلاف في محل الحكم لاني الحكم وذلك مما لا بد منه في القياس فكيف يكون
 مفسدا له انتهى ووثانها ما قال شيخ الاسلام قوله او بان الافضاء سواء أى او بانه في الفرع ارجح كما
 فهم بالاولى وأولئنا يبيع للتخمين والمعنى ان اعترض بعدم وجود الجامع أجيب بالاول او بعدم
 المساواة فبالثاني او بهما فبهم مساو بان تجعل مانعة خلو انتهى (قلت) قضية قوله اجيب بالاول
 امتناع الجواب بالثاني وقوله اجيب بالثاني امتناع الجواب بالاول وقوله بهما امتناع الجواب
 باحدهما ويظهر الجواب في الجميع فليأمل (قوله والاعتراضات) قال شيخ الاسلام هي المعبر
 عنها قياسا بالفراخ الشاملة لما يأتي من التقسيم ولهذا زاد الشارح كلها أى لا يدخل به فيها
 التقسيم الا في اذ قد يبادر منها ما تقدم فقط قال ولو آخر المصنف ذلك عن التقسيم كما فعل
 البرماوى كان أولى انتهى أى لانه يبادر او يتوهم من ذلك التأخير خروج التقسيم الا في وهذا
 صريح في رجوع التقسيم والاستفسار الى المنع وقد يوجه في الاول بان يرجع اليه باعتبار
 أحد محله المرددين على السواء وكان حاصل الاعتراض به ان هذا الدليل ممنوع لان احد
 محله على السواء ممنوع ولا مرجح لارادة الآخر وفي الثاني على القول بوردته بان حاصله منع
 دلالة الدليل على المطلوب لانه لا يدل على معنى واضح فلا يفيد المطلوب لا يقال الاستفسار ليس
 من الاعتراضات ولهذا لم يقل شيخ الاسلام من التقسيم والاستفسار لاننا نقول هذا لا يصح
 لتصرح بهم بانه منها ولهذا قال في الاحكام الاعتراض الاول الاستفسار انتهى وقال العضد
 وانت تعلم انه أى الاستفسار يرد على تقدير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة
 فلا سؤال اعم منه انتهى (قوله وقال المصنف لان المعارضة منع للعلل عن الجريان) قال
 الكوراني وهذا الذي قاله ليس معنى المعارضة بل لازم معناها لان المعارضة كما هو المستطور
 في كتب الخلاف عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم ويلزم منه منع
 جريان العلة والامر في هذا سهل انتهى (وأقول) اما ولا فكثيرا ما يعرف الشيء بلازمه وهو
 امر سائغ شائع فلا محذور فيه واما ثانيا فكثير من الاعتراضات ليس صريح معناه هو نفس
 المنع او المعارضة كما هو في غاية الظهور بتأمل ما ذكره في معانيها واعتراضها الى احدهما
 بنوع تاويل ولذا عبروا بالرجوع اليهما فخصيص المعارضة بالمناقشة في رجوعها الى المنع
 بما ذكره جريانه في غيرها من الاعتراضات بالنسبة اليهما مما لا وجه له بل هو ذهول واضح

(والاعتراضات) كلها
 (راجع الى المنع) قال
 ابن الحاجب **ك**اكثر
 الجدلين او المعارضة لان
 غرض المستدل من اثبات
 مدعاه بدليله يكون احصا
 مقدما له ليصلح للشهادة
 ولسلامته عن المعارض
 لتنفذ شهادته وغرض
 المعارض من عدم ذلك
 يكون بالقدح في صحة
 الدليل بمنع مقدمته
 او معارضته بما يتاوه
 وقال المصنف كبعض
 الجدلين انها راجعة الى
 المنع وحده كما اقتصر عليه
 هنا لان المعارضة منع للعلل
 عن الجريان (ومعناها)
 بكسر الدال ويجوز فتحها
 كما تقدم أوائل الكتاب أى
 المتقدم او المقدم عليها
 (الاستفسار) فهو طبيعة
 اها كطبيعة الجيش

(وقوله غرابية واجمال) أقول يمكن جرحه الان حيث قد نضاف الى المفرد ورفعه ما على الابتداء
 حيث غرابية واجمال) فيه
 (والاصح ان يبانهم ما على
 المعترض) لان الاصل
 عدمهما وقبل على المستدل
 ببيان عدمهما ليعتبر دليله
 (ولا يكلف) المعترض بالاجمال
 بيان (تساوى المحامل)
 الحق للاجمال اعسر ذلك
 عليه (ويكفيه) في بيان
 ذلك حيث تبرعه (أن
 الاصل عدم تفاوتها)
 وان عورض بان الاصل
 عدم الاجمال (فيسين المستدل
 عدمهما) أى عدم الغرابية
 والاجمال حيث تم الاعتراض
 عليه بما بان بين ظهور
 اللفظ في مقصوده كما اذا
 اعترض عليه في قوله
 الرضوع قرينة فوجب فيه
 التنية بان قيل الرضوع يطلق
 على النظافة وعلى الانفعال
 الخصوصية فيقول حقيقة
 المبرجة الثانية (او يفهم
 اللفظ بمقتضى) منه بفتح
 الميم الثانية (قيل) وبغير
 محتمل) منه ادغاية الامر
 انه ناطق بلفظ جديدة ولا
 محذور في ذلك بناء على ان
 اللغة اصطلاحية وريبان
 فيه فتح باب لا يفسد (وفي
 قبول دعواه الظهور في
 مقصوده) سير الصاد
 (دفعه الاجمال)

(قوله غرابية واجمال) أقول يمكن جرحه الان حيث قد نضاف الى المفرد ورفعه ما على الابتداء
 (فان قلت) فما السوغ حينئذ لا ابتداء بالنكرة (قلت) تقدير الوصف أى فيه أى في لفظ
 المستدل والخبر محذوف أى موجودة ولا ينافيه كلام الشارح لان تقديره فيه لا ينعين للغيرية
 بل يحتمل الوصفية او تقدير الخبر مقدما أى فيه أى في لفظ المستدل (قوله والاصح ان
 يبانهم) قال المحال أى بيان الغرابية بان يعين اللفظ الغريب أى باعتبار غرابته وبيان
 الاجمال بان يبين ككون اللفظ يصح اطلاقه على متعدد انتهى (قلت) أى وان لم يبين تساوى
 ذلك المتعدد بالنسبة اليه وعدم ظهوره في شئ منه كما يصرح به قول المصنف ولا يكلف الخ
 ولا يخفى ان محجـ رديان الاطلاق على المتعدد من غير بيان التساوى المذكور ليس بيانا
 للاجمال لان مجرد ذلك البيان لا يستلزم الاجمال نعم ومفطنه كما يفهم ذلك من قوله ويكفيه
 أن الاصل عدم تفاوتها فكان المراد ببيان الاجمال بيان مظنته لا بيان نفسه حقيقة (قوله
 وقيل على المستدل بيان عدمهما) أى لا يبانها كما يتوهم من العبارة لكن النظر في المعنى
 قرينة على المراد لظهور فساد وجوب يبانهم ما على المستدل (قوله ويكفيه ان الاصل عدم
 تفاوتها) يحتمل ان المراد بكفيه في البيان ان يقول ذلك ويصرح به قول الشارح في البيان
 حيث تبرعه وهو الذى في العوض ويحتمل ان المراد ان كون الاصل ذلك يفنيه عن البيان
 (قوله فيسين المستدل) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الفاء جواب شرط مقدرا أى واذا
 بينهم ما المعترض لما تقر من انه عليه فيسين المستدل عدمهما انتهى (قوله او يفهم اللفظ
 بمقتضى) أقول فيه أمران الاول انه عطف على قوله فيسين المستدل عدمهما فهو جواب آخر
 عن الاعتراض بالاجمال والغرابية وعبارة العوض والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره في
 مقصوده فلا اجمال ولا غرابية وذلك اما بالنقل من أهل اللغة واما بالعرف العام والخاص
 او بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن ذلك كله فبالترديد ونظايرها ان الجواب بالتفسير
 مشروط بالعجز عن الجواب بما قبله خلاف ظاهر عبارة المصنف ويحتمل ان تقييده بالعجز
 لم يقصد به الاشتراط بل الجرى على العادة اذ لا يعدل عادة الى التفسير المذكور والاعتداء بالعجز
 ثم قال العوض واعلم انه اذا فسره فيجب ان يفسره بما يصلح للغة والالكان من جنس اللعب
 فيخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق انتهى قال المولى سعد الدين قوله بما يصلح للغة
 أى يجوز استعماله فيه حقيقة او مجازا او نقلا وبالجملة يكون مما يرخص أهل اللغة في استعماله
 فيه وليس المراد انه يجب ان يكون معناه اللغوى ولو قال لغة او عرفا لكان اظهر وانتهى
 فيحتمل المحتمل في كلام المصنف على معنى يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة او مجازا
 او منقولا وغير المحتمل على ما عدها والثاني ان هذا ظاهر فيما اذا وقع القدرح في عبارة المستدل
 اما لو اراد المستدل حل عبارة النص على خلاف الظاهر منها وان كان محتملا فينبغي ان
 لا يفهم ذلك شيئا لان النصوص يجب حملها على الظاهر والعمل به الا بدليل (قوله قيل
 وبغير محتمل) أقول هو من قبيل العطف التلقيني ولا ضرورة الى جعل الواو فيه بمعنى او كما لا يخفى
 مع التأمل الصادق فقول شيخنا الشهاب ان الواو فيه بمعنى او فيه نظر (قوله فدفعه الاجمال
 الى آخره) قال شيخ الاسلام كان يقول هو غير ظاهر في غيره مقصودى اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا

في مقصدي لزم الاجمال انتهى (لا يقال) الاستدلال بلزوم الاجمال لا ينهض مع كون الفرض
ان المعترض يدعي الاجمال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج
به عليه لاننا نقول المراد انه يحجج على بطلان هذا اللازم بانه خلاف الاصل كما أشار اليه
الشارح بقوله الذي هو خلاف الاصل انتهى ولكن تركه الشيخ لظهوره (قوله لعدم
الظهور في الآخر) قال شيخنا الشهاب يجوز تعلقه بقبول والاظهر تعلقه بقوله دفعا والمراد
من قوله لعدم الظهور الى آخره ان عدم الظهور في الآخر امر مسلم بينهما وذلك لان
المعترض ادعى الاجمال وتساوى المحامل فوافقه المستدل على عدم الظهور في احد المحملين
وخالفه في الآخر الذي زعم انه مقصوده وبما يتضح لك قول الشارح أي لو وافق الى آخره
انتهى (قوله خلاف) قال السكاك لم يرجح المتن ولا الشرح شيئا من طرفي الخلاف ورجح شيخنا
في تحريره عدم القبول فقال انه الحق انتهى (وأقول) قد يستشكل عدم القبول هنا مع
ما سبق من القبول لتفسير اللفظ بمقتضى ما دعوى الظهور في مقصوده تفسير اللفظ بمقتضى
وزيادة فهو اخص فكيف قبل الاعم ولا يقبل الاخص وحينئذ يظهر اشكال كلام المصنف
أيضا حيث حكى هذا خلافا ولم يرجح شيئا مع جزمه ثم بقبول التفسير بالمحمل ويجاب بان هذا
الاشكال مبني على ان المراد دعوى الظهور في مقصوده مع تعيينه وهو ممنوع بل المراد دعوى
الظهور في مقصوده من غير تعيينه فلم يقبل لاتقاء كل من دلالة اللفظ على مقصوده وتفسيره به
وبدل على ذلك ان الشيخ اعترض عن هذه المسئلة بقوله بقي ههنا بحث وهو ان دفع
الاجمال طريقا اجابا بما يستعمله بعض الجدلين وهو ان يقول يلزم ظهوره في احدهما
والا لكان مجعولا والاجمال خلاف الاصل أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر
في الآخر اتفقا فلو لم يكن ظاهرا فيما قصدت لزم الاجمال وهو خلاف الاصل الخ قال المولى
التفتازاني قوله في دفع الاجمال يشير الى ان لزوم ظهوره في احدهما لا على التعيين وان لم يكن
كافيا في مقصود المستدل لكنه كاف في دفع الاجمال الخ فقوله لزوم ظهوره في احدهما
لا على التعيين الظاهر رجوعه للوجهين جميعا لانه جعل في الاشارة الى ذلك بالتعجب يريد دفع
الاجمال وهو متعلق بالوجهين وذلك ادل دليل على ما قلنا فليست بل (قوله فقبل دفعه
للاجمال) قال شيخنا الشهاب قضيت ان قول المتن دفعا مع قبول واظهر من ذلك جعله
مع موالاته انتهى (قوله وهو كون اللفظ) قال شيخنا الشهاب في كون هذا الكون
مسمى التقسيم نظرا لان يقال هي تسمية اصطلاحية انتهت (قالت) ولا شك انها اصطلاحية
ومع ذلك لا يلزم ان يكون الكون المذکور حقيقة ذاتية لاحتمال ان هذا التعريف رسم
وعرفه ابن الحاجب بهذا التعريف ثم قال وحاصله منع باي شيء يتوجه وان كان بعد تقسيم
انتهى وبعبارة الاصطلاح في شرحه وحاصله اعتراض التقسيم منع يرد بعد التقسيم فان
المعترض قسم أولا مدلول اللفظ الى قسمين ثم منع احدهما انتهى (قوله متردد بين امرين)
فيه امران الاول انه يفهم عرفا من التردد بين امرين استواء الامرين وعدم ظهور
احدهما على الآخر والا فلا تردد عادة لان العادة والقاعدة عندهم في الظنيات التعويل
على المعنى الظاهر وعدم الاتفات الى غيره من المحتملات فقوله الشارح على السواء

لعدم ان ظهوره في الآخر
خلاف أي لو وافق المستد
المعترض بالاجمال على عدم
ظهور اللفظ في غير مقصوده
وادعى ظهوره في مقصوده
فقبل يقبل دفعا للاجبال
الذي هو خلاف الاصل
وقبل لا يقبل لان دعوى
الظهور بعد بيان المعترض
الاجمال لأثرها وان كان
على وفق الاصل (ومن
أي من القواعد) التقسيم
وهو كون اللفظ (المورد
المديد) متردد بين امرين
مثلا على السواء (احدهما
ممنوع)

ما خوذ من المتن وبيان لان المذهب هو منه معتبر لكن المراد الاستواء ولو بحسب الظاهر وعند
 المعارض فلا يتأني ما ذكره المصنف في الجواب المقضى لعدم استواء المعنيين فليست تأمل * والثاني
 ان من الظاهر الواضح ان الاقتصار على الامرين انما هو على سبيل التمثيل لوضوح وظهوره وانه
 لا فرق بين الامرين والاكثر هنا فاقصه المصنف على الامرين لمزيد ظهوره وفهمه ان الاكثر
 كذلك فلا اعتراض عليه فانه كثيرا ما يستعمل المصنفون في ترك بعض الامور على مزيد وضوحها
 (قوله بخلاف الآخر المراد) أقول فيه نصريح بكون الممنوع ايس هو المراد ويكون المراد ايس
 بمنوع (فان قلت) ما الخامل للشارح على ذلك وكيف ارتكبه مع مخالفة الكلام العضد فان
 حاصله فيجوز كون الممنوع عنده ليس هو المراد على ما قاله السكالك وبينه وكيف مع كون الممنوع
 عنده ليس هو المراد يصح تعديله لاعتباره بعد مقام الدليل معه لانه اذا كان المراد غير ممنوع
 عند المعارض فقد سلم المستدل مراده الحاصل للمطلوب وخص المنع بغيره فكيف لا يتم الدليل
 حينئذ (قلت) اما الاول اعني الخامل للشارح على ذلك فهو ما ذكره المصنف في جواب التقسيم
 فقوله وجوابه الخ فانه اذا كان الممنوع هو المراد لم يتأت الجواب بكون اللفظ موضوعا للمراد
 أو ظاهرا فيه لان مجرد بيان وضع اللفظ للمراد وظهوره فيه لا اثر له مع منعه في نفسه كما هو جلي
 فان بيان ذلك لا يزيد على ما لو نص ابتداء على مراده نصا لا احتمال معه بوجه مع انه قطعنا لا اثر له
 مع منع مراده في نفسه فتعين حمل كلامه على ان الممنوع غير المراد وان المراد ليس بمنوع
 ابتأني ان يجاب عن هذا الاعتراض حينئذ بذلك الجواب اذ ملخص الاعتراض حينئذ ان
 الدليل لا يعين معنى يقيده بالمطلوب ولا يخفى ظهوره واندفاعه حينئذ ببيان وضع اللفظ لذلك المعنى
 المقيد وظهوره فيه اذ ملخص الجواب حينئذ ببيان أنه يعين ذلك المعنى فتأمل واما الثاني اعني
 مخالفة كلام العضد فهو بعد ثبوت بغيره لا محذور فيه للقطع بانه لم يتم عقل ولا نقل بامتناع
 مخالفة مجرد كلام العضد في خصوص هذا المقام ولا في غيره والارز بطلان كل ما خالف
 كلامه بمجرد انه خالف كلامه ولا يقوله بل لا يوهمه من له ادنى عقل ولا سيما في الاصطلاحات
 التي منها ما شئنا فيه وقد اشتهر انه لا يجزئ فيها وقد اعتدوا في مسائل على خلاف ما قاله العضد
 حتى في غير الاصطلاحات فدل عليها وقد تكرر منافي هذا المجموع الكلام على ذلك وبعد
 ثبوت مخالفته فلعل القوم مختلفون في معنى التقسيم أو التأخيرين مختلفون في فهم مرادهم
 منه والحاصل ان مجرد مخالفة كلام العضد من حيث انها مجرد مخالفة مما يقطع بعدم
 امتناعها كل عاقل وخصوصا من متاخر عنه مجمع على اتفاقه لهذا الفن وما يتعلق به وسعة
 احاطته بذلك واستدراكه على غيره كالمصنف ومن ادعى امتناعا في خصوص هذا المقام
 فعليه البيان ودون ذلك انقراض الزمان واما الثالث اعني تعديله المختار بما ذكره وجهه انه
 ليس المراد بكون المراد غير ممنوع انه كذلك بحسب الظاهر حتى يلزم ان يكون المعارض
 والمستدل متفقين في الظاهر على تسليم أحد المحققين المراد اذ ظهوره لانه لا معنى حينئذ للاعتراض
 بل المراد انه كذلك في الواقع دون الظاهر ويكفي كما هو ظاهر في عدم تمام الدليل احماله
 لامر من أحد هما الممنوع بمقتضى بحسب الظاهر انه المراد واعلم ان ذلك مما لا يخبر عليه
 المتأمل في هذه المباحث (فان قلت) من لازم كون المراد الغير الممنوع غير متعين بحسب الظاهر

بخلاف الآخر المراد
 (والجواب رورده) لعدم تمام
 الدليل معه وقيل لا بد لانه
 لم يمتنع في المراد

كون اللفظ مجملا او غير مجمل بحسب الظاهر والا كان المراد منه مينا بحسب الظاهر وعلى
 هذا يرجع التقسيم للاستفسار قلت بل هو اخص من الاستفسار كما تعطيه قوة الكلام اذ لم
 يعتبر في الاستفسار منع أحد المحتملين أو المحتملات ثم رأيت شيخ الاسلام قال وهو أى التقسيم
 راجع للاستفسار مع منع وجود العلة في أحد احتمالي اللفظ مثاله ان يقال في مثال الاستفسار
 للاجمال فيما مر الوضوء النظافة أو الانفعال المخصوصة الاول ممنوع انه قوته انتهى وفيه شيء
 على ما مل (فان قلت) فلا يصح ذكره معه قلت ممنوع الاترى ان فساد الاعتبار أعم من فساد
 الوضع كما تقدم وظاهر كلام المصنف انه أعم مطلقا وهو صريح كلام الاحكام كما تقدم ومع
 ذلك لم يمنع أحد من ذكره معه وان حصل كلام العضد كمن الحاجب ان التقسيم اخص من
 مطلق المنع لانه قال وحاصله انه منع بعد تسليم فيما في نفسه ما تقدم في صريح المنع من الابحاث
 انتهى ولم يمنع هو ولا غيره من ذكره معه (فان قلت) فهل لذكره معه فائدة قلت له فوائدها بيان
 الاسم ومنها الاشارة الى ان منشأ القدرح في الاستفسار عدم دلالة اللفظ على المراد وفي التقسيم
 كون أحد المحتملين ممنوعا مع ايهامه واحتمال انه المراد في الجمع بينهما بيان كفاية كل
 واحدة من الجهتين في القدرح ولو اقتصر على الاستفسار توهم عدم كفاية احتمال منع المراد أو
 على التقسيم توهم عدم كفاية مجرد اجمال اللفظ لا يقال هذه الفائدة حاصلة بجمع الاستفسار
 مع المنع الصريح فلا حاجة فيها الى ذكر التقسيم لانا نقول المنع الصريح وارد على المراد قطعا
 بخلاف المنع هنا فانه محتمل الوجود بحسب الظاهر على المراد كغيره في ذكر التقسيم بيان كفاية
 احتمال ورود المنع على المراد فلا يغني عنه ما ذكر في صريح المنع المتعين في المراد فقد ظهر بما
 لا مزيد عليه لطالب الحق صحة ما سلكه الشارح في شرح كلام المصنف بل تعينه وانه لا محذور
 عنه في شرح كلامه وانه لا محذور في مخالفة كلام العضد وانه لا غبار على صحة تعميل الشارح
 المختار بقوله لعدم تمام الدليل معه واذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أشار اليه الكمال من
 ابراده على الشارح ان في كلامه مخالفة لكلام العضد كما تقدم وسقوط ما أورده شيخنا العلامة
 وما أورده الكوراني فاما شيخنا فقد أورد في درسه ما حاصله ان ظاهرا كلام الشارح ان الاحد
 المذكور ممنوع عند المعارض والمستدل جميعا وان معنى قوله الاخير المراد أى للمستدل
 عندهما قال وهذا عندى ثم اقبل بل هو لان قوله حينئذ اهدم تمام الدليل معه لا ينفق ما فيه
 إذ حيث سلم المعارض ارادة أحدهما للمستدل وتعلق المنع بغيره عنده فكيف لا يكون تاما قال
 والذي يظهر لي ان معنى المتن ان أحدهما أى المراد للمستدل ممنوع أى عند المعارض والاخر
 الغير المراد له غير ممنوع عند المعارض قال وهذا معنى صحيح حسن ثم أيده بعبارة العضد وتمثيله
 انتهى ووجه سقوطه في غاية الظهور بما قررناه أما قوله وهذا عندى ثم اقبل بل هو الى آخره
 فوجه سقوطه انه مبنى كما ترى على توهمه ان مراد الشارح ان المراد الغير الممنوع ممنوع
 بحسب الظاهر ومعلوم لهما وليس كذلك كما تقر ويغازمه من السهو ولا منشأه الا السهو وعن
 معنى الكلام وما أريد به وأما قوله والذي يظهر لي ان معنى المتن الى آخره فوجه سقوطه انه
 لا يطابق قول المصنف وجوابه الخ كائين بما لا مزيد عليه فوهذا الذى ظهر للشيخ منشؤه
 الغفلة عن تأمل بقية كلام المصنف وأما الكوراني فقد اشتبه عليه الحال ولم يعرف مقصود

المصنف نقاط وشرحه سؤالا بما يوافق طريقة العضد في السؤال مع تصرف فيه لا يتخلو عن خيال
على ما في النسخة الواقعة على من شرحه كما يعرف بالنظر بينهما وجوابا بما يوافق طريقة المصنف
في الجواب ثم قال هذا كلامه على ما ذهب اليه شرحه ثم ادعى انه سيجري منهم واحتج بما حاصله
ان جواب المصنف لا يوافق نفسه وذلك لانه قال في شرح كلامه مانصة (أقول) من الاعتراضات
التقسيم وهو كون اللفظ المورد في الدليل دالرايين أمرين أو أكثر فيمنع الذي يتوهم كونه
محل المقصود ويسكت عن الآخر لانه لا يضره أو يتعرض لعدم صلاحية ذلك للعالية قيل
لا يقبل هذا السؤال لان منع أحد محتمل كلام المستدل لا يمنع مطلوبه اذ ربما يكون هذا المحتمل
مرادهم والمختار قبوله اذ باطل ذلك يتعين الباقي وربما لا يمكنه اتمام الدليل به فلهذا دخل في هذا
الدليل ولكن اقبوله بشرط وهو ان يكون من عالم يلزم المستدل بيانه مثاله ما اذا قال في الصحيح
الحاضر اذا فسد الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجب التيمم فيقال ما المراد بتعذر الماء
مطلق سبب أم في السفر أو المرض الأول ممنوع والثاني لا يجزئك نفعاً والجواب عن هذا
السؤال بالمرور الاول ان بين ان اللفظ دال على المعنى الذي أراد، فالعلة بالنقل عنهم وهو
وجه الاستعمال والاصل فيه الحقيقة أو عرفاً أي عرف كان أو علم بالقرائن عقلية أو لفظية
هذا كلام العضد على ما ذهب اليه الشارحون وعندى ان هذا الكلام سبب منهم لان التقسيم
نوع من المنع وارد على عليه ما ادعاه على الحكم الاصل غايته ان هذا المنع يشتمل على التردد
فمكون أخص من مطلق المنع فالجواب انما يكون باثبات علية ما جرد مسائل العالية والذي
ذكره المصنف هنا هو ما ذكره في جواب الاستفسار وان كنت في ريب فتأمل في المثال
الذكر أو في قوله الملتجئ الى الحرم وجد منه سبب استبقاء القصاص وهو القتل العمدة
العدوان فيجب استبقاؤه فيقال يستوفى مع المانع أو بدونه الاول ممنوع والثاني مسلم
وايكن لم قلت ان الحرم ليس بمانع ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم انتهى وهو حقيق
بأنشاء قول القائل

أورد هاهنا عدس عدم مشتمل * ما عكذا يا سعد تورد الابل

وقول الآخر سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

ولا يجنى عليك وجه سقوط كلامه مما قررناه وان معنى هذا التخليط الذي وقع فيه وبني عليه ما جنى
عدم تمييزه بين طريق المصنف والعضد وقد اتضح لك ان الفرق بينهما فقولهم فيمنع الذي يتوهم كونه
محصل المقصود لا يوافق طريقة المصنف لان الممنوع على طريقة هو غير المراد كما تبين لك
بالأمر يدعيه الآن يريد يتوهم بحسب الظاهر كونه محصل المقصود مع انحصار الممنوع في
الواقع في غير المحصل للمقصود الا ان هذا لا يوافق طريقة العضد التي ذهب اليها كما هو واضح من
كلامه لان الممنوع على تلك الطريقة يحتمل انه المحصل للمقصود في الواقع والحاصل انه ان
أراد بهذا الكلام ان الممنوع يحتمل بحسب الظاهر دون الواقع انه المحصل للمقصود فهذا
لا يوافق طريقة العضد التي ذهب اليها وهذا تبعه في قوله الآتي لان منع أحد محتمل كلام
المستدل لا يمنع مطلوبه اذ ربما لا يكون هذا المحتمل مراده انتهى فان هذا مخرج بان الممنوع
قد يكون في الواقع هو المراد المحصل للمقصود كما لا يجنى وان أراد انه يحتمل بحسب الواقع انه

المحصل فهذا لا يوافق طريقة المصنف وقوله هذا كلام المصنف على ما ذهب اليه الشارحون
غير صحيح لان من الشارحين من لم يحمل كلام المصنف على ما جعل هو عليه كالحقق المحلى فقد
صرح بان المنوع غير المراد كما تقدم بيانه وبرهانه بما لا مزيد عليه لكنه لم يقنعه لكلامه ولم
يقفه حق فهمه وقوله وعندي ان هذا الكلام مهموم منهم لان التقسيم نوع من المنع وارد على
عامة ما ادعاه له الحكم الاصل الى آخره غير صحيح ايضا لانه كما ترى مبنى على ان المنوع هو المراد
الا ترى الى قوله وارد على علمية ما ادعاه له الحكم الاصل وقد علمت بما لا مزيد عليه انه لا يأتى على
طريقة المصنف وان المنوع عليها انما هو خلاف المراد وانما يأتى على طريقة العضد الخالفة
ايها كاتبتين ايضا بما لا مزيد عليه على ان في اتبانه عليها اجنبا واضحا لان قوله وارد على علمية
ما ادعاه له الحكم الاصل صريح في لزوم كون المنوع هو المراد وقد علمت عدم لزوم ذلك على
طريقة العضد وانما يحتمل انه المراد كما يحتمل انه غيره الا ان يريد انه وارد على علمية ما ادعاه احتمالا
وقوله فالجواب انما يكون باثبات علمية الى آخره من شؤه عدم التمييز بين الطريقتين فانه انما يأتى
على طريقة العضد ولا يأتى على طريقة المصنف كما لا يخفى وقوله والذي ذكره المصنف الى آخره
يقال عليه ما ذكره المصنف مناسب لطريقته لان التقسيم علمي اخص من الاستفسار فيصح ان
يجاب بما يجاب به الاستفسار وقوله ثم انظر في اجوبة المصنف كيف تستقيم يقال علمية قد تبين
بما لا مزيد عليه انه في غاية الاستقامة والحسن على طريقته التي خفيت عليك لخاطمتها بغيرها
ولم يتميز بينهما فاشكل عليك الحال ووقعت في حيص بيص وانه الموفق وهو تعالى أعلم (قوله
وجوابه ان اللفظ موضوع في المراد الى آخره) قد يقال القياس ان يجاب ايضا بتفسير اللفظ
بمحمل ويجاب بان هذا داخل فيما ذكره المصنف لما تقدم من أن المراد بالحتمل المعنى الذي يكون
اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة أو مجازا أو منقولا فالحقيقة داخل في قوله ان اللفظ موضوع
ولو عرفنا المجاز داخل في قوله أو ظاهر لان المجاز بواسطة قرينته ظاهر في المعنى المجازي الا ان
يقال انه لا يلزم ان يصل المجاز بواسطة القرينة الى حد الظهور وأما المشترك مع قرينة أحد
معنييه أو معانيه المراد فينبغي دخوله في الظاهر لظهوره بالقرينة لا في الموضوع لان الظاهر ان
المراد به الموضوع للمراد وحده لا ما يشمل المشترك لانه بدو قرينة مجمل فلا مدخل له في الجواب
هنا فليتم (قوله في المراد) عبر به مع ان المناسب التعدية الوضع للمراد موافقة لقول المصنف
في المراد فانه راجع للتبيين (قوله أو انه ظاهر ولو بقرينة في المراد) أقول يمكن تناوله لما ذكره
الا مدى أيضا بقوله الخامس أي من أجوبة التقسيم أنه وان تعذريه ان الظهورية باحد
الطرق المنفصلة فله دفع التقسيم بوجه اجمالى وهو ان يقال الاجمال على خلاف الاصل فيجب
اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتماله ضرورة في الاجمال عن اللفظ ومع ذلك فالتقسيم
لا يكون واردا وقد يدعى على بيان كون اللفظ ظاهرا فيما عينه بهذا الطريق الاجمالى وهو ان
يقول اذا ثبت انه لا بد وان يكون اللفظ ظاهرا في بعض محمله نفيا للاجمال عن الكلام فيجب
اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل بضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه أما عند المعترض
فلضرورة دعواه الاجمال في اللفظ وأما عند المستدل فلضرورة دعواه انه ظاهر فيما ادعاه دون
غيره انتهى وذلك بان يريد بالقرينة ما يشمل العقلية ككون الاجمال على خلاف الاصل

(وجوابه ان اللفظ موضوع)
في المراد (ولو عرفنا)
لغة (أو انه ظاهر ولو)
بقرينة في المراد

وبظهوره في المراد ظهوره فيه ولو على وجه الاجمال فليتلأمل (قول له كما يكون ظاهرا بغيرها) هو
 قضية عبارة المصنف واعتراضه شيخنا الشهاب فقال لك ان تتوقف في مباينة هذا الموضوع
 انتهى قلت ويمكن ان يجاب بان المراد بظهوره بغير القرينة ظهوره بنحو الشهرة كما في المشترك
 اذا اشتهر في بعض معانيه والمجاز اذا اشتهر في معناه المجازي بناء على ان المراد بالقرينة ما لا يشمل
 نحو الشهرة كما قد يتبادر منها وان المراد بالموضوع الموضوع للمراد وحده بقرينة ان الجواب
 بوضعه له وبغيره لا يقيد (لا يقال) وبانه لم يرد بقوله أو ظاهر الخ مباينة لما قبله بل اعني به منه (لانا
 نقول) يمنع من ذلك ان عطف الاعمال لا يكون باو اللهم الا ان يجعل بمعنى الواو ولا يخفى ما فيه
 ويمكن جعل الواو في قول المصنف ولو بقرينة الحال لكانه مناف لما قاله الشارح وقد يمنع المناقاة
 بناء على انه لم يرد بقوله كما يكون ظاهرا بغيرها ظهوره في هذا القسم بل في القسم الاول فكأنه قال
 كما يكون ظاهرا في القسم الاول بالوضع لكانه في غاية البعد (قوله ثم المنع لا يعترض الحكاية)
 أقول فيه أمران الاول انه ينبغي ان يعلم ان المراد بالمنع هنا مطلق الاعتراض معا كان بالمعنى
 الخاص أو غير مبدل لاقسام التي ذكرها والمعنى ثم الاعتراض لا يعترض الحكاية أى
 لا يتوجه عليه بل يعترض الدليل أى يتوجه عليه (فان قلت) لكن المراد بالمنع في قوله اما مجرد
 اومع المستند المنع بالمعنى الخاص فنأين يعلم ذلك من كلام المصنف (قلت) من وصفه بالمجرد وجمع
 المستند لانها في الاصطلاح عند الاطلاق وصفان للمنع بالمعنى الخاص ومن هنا يفهم ان قوله
 لمقدمة معناه منع مقدمة بالمعنى الخاص وقول الشارح أى حكاية المستند للاقوال في المسئلة
 أى ولومع ادلتها فلا يتوجه المنع على الاقوال ولا على ادلتها بحكاية فيما يظهر مما ينصب
 نفسه لاختيارها فقول المصنف بل الدليل أى الذي أقامه أو اختاره لا مطلقا ثم رأيت التصريح
 بذلك وعن صرح به السيد في حاشية الآداب العصرية وكذا ما ولا نحفي في شرحها وعبارة
 واذا عرفت حقيقة المنع فاعلم انه اذا لم يذكر في النقل دليل فظاهر انه لا يتوجه عليه المنع وان
 ذكر فيه فهو انما هو على طريق الحكاية فلا يتعلق به المؤاخذة لما انه يحكي منقول ولا عن الغير
 والناسل من حيث انه ناقل ليس بمتكلم صحة بل هذا ليس بدليل بالنسبة اليه من تلك الحقيقة حتى
 يمنع منعاً جارياً على مقتضى عرفهم والناسل ان التزم صحة هذا الدليل المنقول أو أقام دليلاً
 برأيه على ما نقله صار مستدلاً لا حجة في نفسه عليه ما يتوجه عليه حينئذ انتهى * والثاني ان
 المنع الذي لا يعترض الحكاية هو المنع بمعنى الاعتراض المنقسم الى الاقسام المستفادة من كلام
 المصنف أما المنع بمعنى طلب تصحيح الحكاية فيعترض الحكاية ولهذا قال العبد في آدابه ولا
 يمنع النقل والمضى الاجاز اذا المنع طلب الدليل على مقدمته انتهى أى مقدمة الدليل والدليل
 الذي كانت المقدمة جوازاً منه ليس هو الدليل الذي يطلب على تلك المقدمة وهو ظاهر وان كان
 ظاهر العبارة يوهم ذلك كذا في شرحها وهو ظاهر وذلك المعنى المجازي للمنع هو بالنسبة للنقل
 طلب تصحيحه وبالنسبة للمدعى طلب الدليل عليه (قوله بل يعترض الدليل) أقول ظاهر
 اقتضاه على الدليل انه لا يترض المدلول فلا يلتفت اليه فيه وهو كذلك ان اقتصر على مجرد
 المنع ولهذا قال المسعودي أما اذا منع الدليل بلا شاهد يدل عليه أو منع المدلول بلا إقامة
 الدليل على ما يناقضه فيكون كل منهما مكارية غير مسموعة عند أهل التوجيه انتهى وعبارة

كما يكون ظاهرا بغيرها ويبين
 الوضع والظهور (ثم المنع
 لا يعترض الحكاية) أى
 حكاية المستند للاقوال
 في المسئلة المبحوث فيها حتى
 يختار منها اقوالاً ويستدل
 عليه (بل) يعترض (الدليل)

بعض مقدمات الآداب والثاني وهو القدر في المدلول من غير تعرض للدليل أما أن يكون
بعض المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليها وأما إقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة انتهى وقوله
وأما إقامة الدليل إلى آخره لا يرد على المصنف لأنه يؤخذ من قوله الآتي أو مع تسليمه إلى قوله
فالمعارضة وهذا ظاهر فيما يكون بعد ذكر الدليل وأما قبله بان ادعى حكماً ولم يستدل عليه فيجوز
منعه بمعنى طلب الدليل عليه كما تقدم (قوله أما قبل تمامه) أقول كذا عبر السمرقندي في آدابه
فقال فاما ان يمنع قبل تمام دليله إلى ان قال وذلك هو المناقضة انتهى لكن قال السعودي في
شرحها ما نصه لم يرد أي بقوله قبل تمام دليله أنه لا بد للسائل في هذا القسم أعني المناقضة أن
يمنع مقدمة الدليل قبل تقرير جميع مقدماته بل قال بعضهم الأحسن ان يتوقف السائل
على تقرير المعال مجموع مقدمات دليله ثم يشرع في تعرض لمباينة عرض انتهى ثم بين السعودي
من عبارة السمرقندي بعد ذلك ما يشير إلى هذا ويجاب عن المصنف بما أشار شيخ الإسلام به إلى
الجواب عن السمرقندي حيث قال عقب قوله قبل تمام دليله ما نصه أي قبل استنتاجه قد دخل
المقدمة الأخيرة من مقدماته انتهى فليتأمل فقد يقال في توجيه هذا الاعتراض بعد
الاستنتاج أيضاً (قوله لمقدمة) أقول فيه أمور الأول قال شيخنا الشهاب أنه متعلق بفاعل
يعترض وهو المنع أي يعترض لمنع لمقدمة الدليل أو يعترض على حذف مضاف أي يعترض
الدليل لمنع مقدمة إلى آخره وعلى هذا فاللام تعامية أو بمعنى الباء انتهى (قلت) وعلى
الأول يلزم أعمال ضمير المصدر والثاني ان المراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه الدليل فيتناول
مقدمات الأدلة وشروطها كإيجاب الصغرى وفعاليتها وكيفية الكبرى في الشكل الأول مثلا
ولا يختص بالأول كما قد يتوهم والثالث انه ليس المراد بقوله لمقدمة بعض المقدمات حتى يلزم
أن تكون المناقضة غير شاملة للمنع المتوجّه إلى كل مقدمة من مقدمات الدليل مع انه من
افرادها كما ذكره بل المراد به ما صدق عليه مقدمة الدليل أعم من ان يكون بعض مقدمات
الدليل أو كل واحدة منها كما نبه على ذلك وعبارة السمرقندي والمناقضة هي منع مقدمة
الدليل قال السعودي كغيره أي بعض المقدمات أو كلها على سبيل التفصيل والتعيين انتهى
(قوله أو بعده) عطفه على قبل تمامه لا يقتضي أن يتعلق به ما تعلق بالأول أعني قوله لمقدمة حتى
ينافي قوله الآتي والثاني اما مع منع الدليل إلى آخره (قوله فان احتج المانع لانتفاء المقدمة
التي منعها فغصب الخ) قال الكوراني في شرح هذا الكلام فإذا منع مقدمة فعلى المستدل
اثباتها فان اقام المانع دليلاً على انتفاء تلك المقدمة فالحق انه لا يسمع منه لأنه منصب
المستدل فلو يمكن منه يقع الخط في البحث وما قيل من انه يسمع منه بعد اقامة المستدل الدليل
على تلك المقدمة سهو ولا نه امان يسلّم دليله فيتم له ما رامه أو يمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل
فعلى المستدل اثباتها وهكذا انتهى (وأقول) أشار بقوله وما قيل إلى آخره إلى الرد على الزركشي
فانه قال وأشار إلى المصنف بقوله فان احتج إلى تفسير الغصب أي غصب منصب التعليل فهو
عبارة عن تصدي المعارض لا إقامة دليل على فساد مقدمة من مقدمات الدليل وهو غير مسموع
عند النظر لامتزاجه الخط في البحث نعم يتوجه ذلك من بعد اقامة المستدل الدليل على تلك
المقدمة انتهى لكن ما زعمه عليه من انه سهو وهو السهو والقاحش فان ما قاله الزركشي قد صرح

أما قبل تمامه لمقدمة منه
أو بعده أي بعد تمامه
(والاول) وهو المنع قبل
التمام لمقدمة (اما) منع
(يجزأ أو) منع (مع المستند)
والمنع مع المستند (كلا نسلم
كذا ولم لا يكون) الامر
(كذا أو) لان نسلم كذا
(وانما يلزم كذا لو كان)
الامر (كذا وهو) أي
الاول بقسميه من المنع
المجرد والمنع مع المستند
(المناقضة) أي يسمى بذلك
(فان احتج) المانع (لانتفاء
المقدمة) التي منعها
(فغصب) أي فاحتجاجه
لذلك يسمى غصباً لأنه غصب
لنصب المستدل (لا يسمع)
الحق (قون) من النظر فلا
يستحق جواباً وقيل يسمى
فدستحقه

به أئمة الجدل حتى قال في الآداب السمرقندية ما نصه وان لم يقل مستند دليل يستدل بدليل على
 انتفاء تلك المقدمة الممنوعة فذلك المنع يسمى غصبا وهو غير مشروع لاستلزامه الخلط في البحث
 نعم قد يتوجه ذلك بعد إقامة الممثل الدليل على تلك المقدمة كما سيأتي مفصلا انتهى أي لانه
 حيث لا يكون معارضة في المقدمة وهي جائزة ثم قال والمعارضة والنقض الاجمالي باثبات في
 مقدمات الدليل أيضا وذلك بالنسبة إلى تلك المقدمة يكون معارضة ونقض اجمالي وبالقياس
 إلى مجموع الدليل مناقضة على سبيل المعارضة ونقض تفصيلي على طريق الاجمال انتهى وقد
 أقره شراحه وبينوه بما زاد صراحة ووضوحا وعبارة بعض المقدمات واما بإقامة الدليل على
 نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد إقامة الممثل لدلائل اثباتها وهو
 المعارضة في المقدمة فيدخل في أقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير الممنوع
 لاستلزامه الخلط في البحث انتهى فانظر هذه الصرائح من أئمة الفقه الناطقة بصحة ما قاله
 الزركشي وبخط الكوراني في اعتراضه وبأنه يادري الى اعتراضه من غير تأمل ولا مراجعة لما
 هو مشهور حتى في المقدمات وهذا واما له مما يرفع الوثوق بكلامه وكأنه توهم انه أدري بالجدل
 من الزركشي لانه أجهلي لكنه لم يمثل قول العجم سربيع الجواب كثير الخطا والعجب منه انه فيما
 سيأتي أول باب الاستدلال وقع في الزركشي نفسه في أمر سهل نقله عن غيره الى انه لم يقن
 القواعد العلمية قبله هو عالم بيقينها وما أقيح مفاسد بدلية العصبية وقد ظهر لك من ذلك فساد
 احتجاجة بقوله لانه اما أن يستدل به الى آخره لانه لا يخفى ان الشئ الأول منه وهو تسليم دليله
 ولا يلزم تمام ما واهم الجواب معارضة في تلك المقدمة بدليل يدل على نفيها وكأنه توهم ان مجرد تسليم
 الدليل يقتضي تمام المراد وغفل عن انه بعد التسليم يقبل المعارضة الممانعة من القسام (قوله
 والثاني امام مع منع الدليل الخ) قال الكمال واعلم ان اثباته بكلمة مع في قوله امام مع منع الدليل
 لا يلائم جعله المقسم منع الدليل اذ لا معنى لكون الشئ مع نفسه واللائق أن يجعل المقسم منع
 المدعي كان يقال ثم المنع أي منع المدعي لا يعترض الحكاية بل الاستدلال اما منع مقدمة معينة
 الى آخره (وأقول) أما قوله اذ لا معنى لكون الشئ مع نفسه فقد أجاب عنه شيخ الاسلام حيث
 قال ما نصه قوله ثم المنع أي الاعتراض بمنع أو غيره ففاعل يعترض المنع بهذا المعنى لا المنع
 المصطلح عليه فقط لئلا يؤول المعنى في قوله الا في والثاني امام مع منع الدليل أو مع تسليمه الى أن
 يكون الشئ مع نفسه أو مع ضده ولا معنى له وبذلك سقط قول العراقي كان ينبغي الاقتصار على
 قوله منع الدليل ولم يظهر لي وجه النقطة مع انتهى ولا ينبغي ان حاصل ما أجاب به حمل قوله والثاني
 على المنع بمعنى مطلق الاعتراض وقوله منع الدليل على المنع المصطلح عليه فقوله والثاني امام مع
 منع الدليل من قبيل كون الشئ مع فردة وهو صحيح لان الشئ يصاحب فردة لانه في ضمنه وقوله
 أو مع تسليمه لا يلزم منه كون الشئ مع ضده لان تسليم الدليل لا يضاد المنع بمعنى مطلق الاعتراض
 لانه يجمع معه كافي المعارضة فانما يتجانب تسليم الدليل مع انها منع بمعنى مطلق الاعتراض وانما
 يضاد فردة وهو المنع الخاص الذي هو منع الدليل وهذا لكن قد يمنع سقوط قول العراقي
 المذكور بما ذكره لان ما ذكره صحيح لمع والعراقي لم يمنع صحتها بل منع الاحتجاج بها فلا نكتة في
 ذكره انما قد يجاب بان نكتة المقابلة لقوله أو مع تسليمه وأما قوله والابق أن يجعل المقسم منع

(والثاني) وهو المنع بعد تمام
 الدليل (امام مع منع الدليل)

المدعى فيه بحث لان المنع بعد تقييده بكونه للمدعى كيف يصح تعلقه بكونه للدليل كما هو لازم
 على هذا التقدير اذا المعنى عليه بل منع المدعى يعترض الدليل فيجوز في تصحيحه الى التكلف
 فليست بل (قوله بناء على تخلف حكمه) اقول فيه امران * الاول ان معناه بناء للمنع أى منع
 الدليل على تخلف حكمه أى امام مع منع الدليل لاجل تخلف حكمه بمعنى ان سبب المنع ومنشأه
 التخلف * والثاني قال المصنف التحقيق انه لا يختص النقص بالتخلف المذكور بل هو عبارة
 عن منع الدليل بان يقال ان هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما تخلف الحكم
 المذكور عنه ولا استلزامه فساد الآخر على اى وجه كان من الخصوصيات انتهى وأجيب بأن
 المراد بالتخلف المذكور في التعريف ابطال الدليل وبيان فساد ذلك به هذا الاعتبار يتناول
 كلتا صورتين قال بعضهم وهذا الجواب مما لا يلتفت اليه عاقل انتهى وبعبارة بعض المقدمات
 والنقض منع مقدمة الدليل كلها أو بعضها لا يعينها بالمعنى المذكور ولا بد له من شاهد يشهد به
 اما تخلف الحكم عن الدليل واما استلزام صحته وتعمامه بجميع مقدماته لئلا اذ لا بد على
 التدبرين من اختلال مقدمة غير معينة وقيل هو ابداء الوصف المدعى عليه بدون الحكم في
 صورة وما اشتر بين الاصوليين من انه تخلف الحكم المدعى عن الدليل الدال عليه في بعض
 الصور مسامحة انتهى وأشار بقوله بالمعنى المذكور الى قوله قبل ذلك بمعنى انه لو صح الدليل
 بجميع مقدماته لتخلف الحكم عنه في شئ أو لما استلزم الحال وهما شاهدان للنقض وبغزلة السند
 انتهى (قوله أى الذى هو منع بعد تمام الدليل لمقدمة معينة منه) قال السكال وتبعه شيخ الاسلام
 ظاهره انه يعتبر في معنى النقص التفصيلي كون المنع بعد تمام الدليل وفي معنى المناقضة كونه
 قبل تمام الدليل وليس كذلك بل المناقضة والنقض التفصيلي اسمان لمنع المقدمة المعينة قبل تمام
 الدليل أو بعده انتهى (واقول) عبارة بعض مقدمات الآداب فالمناقضة وتسمى نقضا تفصيليا
 ومنعها ايضا وهو كتر استعماله في منع مقدمة معينة والمراد ما يتوقف عليه صحة الدليل مادة
 او صورة اعنى طلب الدليل على صحته او لا يحتاج في ذلك الى شاهد انتهى نعم قد يمنع ان ظاهره
 ما ذكر لان الذى هو الخ وقع صفة للنقض التفصيلي والاصل في الصفة هو التخصيص دون
 الكشف والتفسير فهو الظاهر فيكون فيه اشعار بعدم انحصار النقص التفصيلي في هذا القسم
 ولعل وجه اقتضائه عليه مشاركة للنقض الاجمالى في كونه بعد تمام الدليل فناسب تخصيصهما
 بالترق نعم يبقى الاشكال في قول المصنف وهو المناقضة فانه ظاهر في التخصيص الا أن يقول بما
 تقدم عن شيخ الاسلام في شرح السمرقندية وفيه نظر ويحتمل ان هذا اصطلاح آخر فليراجع
 (قوله أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة) اقول فيه امران * الاول
 انه لا يخفى صراحة هذه العبارة في ان معنى المعارضة هو المنع المصاحب للتسليم والاستدلال
 المذكورين لان قوله أو مع تسليمه عطف على قوله مع منع الدليل في قوله والثاني امام مع منع
 الدليل في قوله والثاني عبارة عن المنع بعد تمام الدليل فالتقدير والثاني أى المنع بعد تمام
 الدليل امام مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة أى فهو أى الثاني الذى هو
 المنع المذكور المصاحب لما ذكر المعارضة وهذا في غاية الظهور وقد عوى السكال ان تعريف
 المعارضة المأخوذ من المتن هو الاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول مع تسليم الدليل ممنوعة بل هي

بناء على تخلف حكمه
 فالنقض الاجمالى (وصورته
 ان يقال ما ذكره من الدليل
 غير صحيح لتخلف الحكم عنه
 في كذا ووصف بالاجمالى
 لان جهة المنع فيه غير
 معينة بخلاف التفصيلي
 أى الذى هو منع بعد تمام
 الدليل لمقدمة معينة منه
 (أو مع تسليمه) أى الدليل
 والاستدلال بما ينافى
 ثبوت المدلول فالمعارضة
 في قول (في صورتها المتراض
 للمستدل (ما ذكرت) من
 الدليل (وان دل) على ما قلت

سواء في بعض حواشي شرح الآداب ان يعرف المعارضة بالقائمة الدليل المذكورة مشهور
بين الجمهور الا ان ما سباني في كلام المصنف في ترتيب البحث لا يبرأ المصطلحات المقدمة
لا يساعد ذلك اذ يدور ذلك على كونها منصوصا والمنع ليس عين الاقامة المذكورة وان كان
مشاربها وقد يقال ما ذكره في التعريف انما هو على سبيل المساهلة والمراد ان المعارضة ممنوع
باقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم ولا يخفى في كونه تسكينا انتهى * والثاني
انه سواء جعلنا المعارضة المنع المذكور أو الاستدلال فهي خاصة بالمعارضة في الحكم لا تشمل
المعارضة في المقدمة وقد ينو في فن الآداب ان المعارضة مقابلة الدليل بدليل آخر مما منع الاول
في ثبوت مقتضاه وهي تجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقض الحكم المطلوب وفي علمه بان
يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في
المقدمة ويكون بالنسبة لانعام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعال
بعينه وهو معارضة بالقلب ومعارضة فيهما عن المناقضة اما المعارضة في حيث اثبات نقض
الحكم وأما المناقضة في حيث ابطال دليل المعال اذ الدليل الصحيح لا يقوم على التقيضين
مثاله ان يقول الحقني المشترط للصوم في الاعتكاف الاعتكاف لثبوت لا يكون بمجرد قرينة
كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي الاعتكاف لثبوت فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة
واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخاصة فان صورته كصورته تسمى معارضة بالمحل
مثاله ان كان واجبة في الحل لتناول النص له وهو خبر اذ كان كذا أمواليكم وكل ما تناوله النص
جائز لا رادة وكل ما هو جائز لا رادة مراد ينتج ان مدعا ناسرا فيقول المعترض دليلكم وان
دل على مدعاكم عندنا ما يثبت لان خلافه أيضا تناوله النص وهو خبر لا زكاة في الحل وكل ما
تناوله النص جائز لا رادة وكل ما هو جائز لا رادة مراد ينتج ان خلاف مدعاكم مراد والا
فمعارضة بالغير مثاله ما لو قال المستدل يجب الزكاة في الحل لخبر في الحل زكاة فيقول المعترض
دليلكم وان دل على مدعاكم عندنا ما يثبت وهو خبر لا زكاة في الحل وقد يتكف في شمول عبارة
المصنف للمعارضة بالقلب بأن يحمل التسليم على تسليم صحة الدليل في نفسه أعظم من تسليم
دلالته على المدعى أيضا أولا ويراد بما في قوله بما يثبت في ثبوت المدلول اما معني وجهه فيشمل
الدليل الاول بعينه وغيره واما معني دليل والدليل الاول على الوجه الذي أورده المعترض
بغيره باعتبار الوجه الذي أورده المستدل فلا يتأمل * (قنبيه) * المنع والمعارضة من الاقسام
المذكورة لا يختص بالدليل بل تجري ايضا في التعريف كما بين في محله وانما صار المصنف كغيره
على ما يتعلق بالدليل كما يصرح به صنيعة لانه المشهور والمقتضى في هذا الباب والله اعلم (قوله اي
ينفي ما قلت) قال السكال الا قد في حل المتن اي ينفي مدلول ما ذكرت (واقول) كان ملحوظه انه في
المتن جعل المتن المدلول حيث قال لما يثبت في ثبوت المدلول وقد يعارض ذلك بان ما قاله الشارح
ادل على المطلوب وامكن في بيانه لان المتبادر من مدلول ما ذكره الذي هو الدليل هو مدلوله
المطابق وهو لا يلزم ان يكون هو المدعى بل قد يكون ملزوما له فلا يتأمل (قوله وعلى المنوع
الدفع بدليل) اقول ينبغي ان يكون المراد بالمنع هنا المنع الخاص لا مطلق الاعتراض بدليل
قول الشارح ولا يكفيه المنع اذ من مطلق الاعتراض المعارضة ويكفيه المنع فيها أخذ من قول

(وقننيه ما يثبت) أي ينفي
ما قلت ويذكره (ويقلب)
المعترض بها (مستدلا)
والعكس (وعلى المنوع)
وهو المستدل (الدفع) لما
اعترض به عليه (بدليل)
ليس له دليله الاصل ولا يكفيه
المنع (فان منع ثانيا فكما
من المنع قبل تمام الدليل
وبعد تمامه الخ (وهكذا)
أي المنع ثالثا ورابعيا مع
الدفع وهلم (الى الختام المعال)
وهو المستدل (ان انقطع
بالممنوع او الزام المانع) وهو
المعترض (ان انتهى الى
ضروري أو يقيني مشهور)
من جانب المستدل فلا يمكن
الاعتراض لذلك

المصنف والشارح وينقلب المعترض بهما استدلالا والعكس ومنه النقض وقد قال العضد في آدابه
 أو نقض بالتخالف أو عورض بدليل الخلاف في الصورتين صرت أي أيهما المستدل مانعا انتهى
 فليست أمثل (قوله خاتمة القياس من الدين وثالثها حيث يتعين) أقول حاصل كلام الزركشي
 أن هذه المذاهب للمعتزلة وتبعه السيوطي فقال اختلف في القياس هل هو من دين الله
 تعالى على مذاهب للمعتزلة نقلها أبو الحسين في المعتقد أصحها في جمع الجوامع نعم الخ انتهى ثم
 قال الزركشي والحق أن عمو أي بالدين الأحكام المقصودة لأنفسهم بالوجوب والندب فليس
 القياس كذلك فليس بدين وان عمو ما تعبدنا به فهو دين انتهى ولما كان كونه من الدين ظاهرا
 موافقا لقواعد أهل الحق صحة المصنف ولم يبال بكون ذلك منقولا عن المعتزلة على أنه يحتمل
 أنه رآه لأهل الحق أيضا (قوله لأنه مأمور به) أقول فيه إشارة إلى قياس من الشكل الأول
 تقديره القياس مأمور به وكل مأمور به من الدين دليل الكبري أن الدين ما يدا أن الله به أي
 بطاع وكل مأمور به يدا أن الله به أي بطاع لأنه بامتثال أمره به يكون مطاعا له واطهور الكبري
 ودليلها ترك ذكرهما ودليل الصغرى ما ذكره من الآية وإنما لم يعقب قوله لأنه مأمور به
 الخ بقوله والأمر للوجوب لعدم حاجته إليه فإنه يكفي في المطلوب مجرد كونه
 مأمورا به فإن كل مأمور به وإن لم يكن الأمر به للوجوب من الدين يمكن في دليل الصغرى
 بحث لجواز أن يكون المراد بالاعتبار في الآية الاعتراض فلا تدل على القياس (قوله
 ثابت مستقر) أقول أي متحقق في الواقع غير منقطع وقد يقال أن ذكر الأول مستدرك للزومه
 للثاني إلا أن يقال أن ذكره مع ذلك إشارة إلى اعتبار في مفهوم الدين أو لدفع قهرهم أن المراد
 بالمستقر ما لو وجد استقرار في المنع عدم بقى ههنا بحيث هو أنه أن أريد بالمستقر ما يكون فعلا
 مستقرا في كل وقت فن الدين قطعاً ما لا يكون كذلك وإن أريد به ما يتكرر فعلا فالقياس كذلك
 لأنه يتكرر بتكرار الحاجة فهو كقوى الاستحارة مثلاً يتكرر بتكرارها وإن أريد به ما يكون
 مشروعا في حق كل واحد أو في حق الأكثر أو ما لو وقع دأب من الدين قطعاً ما ليس كذلك وإن
 أريد به غير ذلك فليبين فليست أمثل (قوله والقياس ليس كذلك) أي ليس ثابتاً مستقراً أي لم يجتمع
 فيه الأمران لتخالف الثاني أعني الاستقرار وهذا هو الظاهر لتحقيق وقوعه وتحقيق الاستغناء عنه في
 الجملة كما يفيد قوله لأنه قد لا يحتاج إليه أي فلا يكون مستقراً وإن كان ثابتاً واحتمال أن معنى
 ليس كذلك أنه ليس ثابتاً مستقراً بمعنى انتفاء كل من الأمرين عنه لأنه قد لا يقع مطلقاً بالنسبة
 لبعض الأوقات أو بالنسبة لبعض الناس أو لبعض المسائل بعيد جداً (قوله حيث يتعين) ينبغي
 أن المراد تعينه للاستدلال كما يفهم من قول الشارح بأن لم يكن للمسئلة دليل غيره والافجردان
 لا يكون للمسئلة دليل غيره لا يقتضي كونه فرض عين فيشمل حالتي كونه فرض كفاية وكونه
 فرض عين بل وحالة كونه سنة أن تصور كما سيأتي فليست أمثل (قوله كما عرف من تعريقه) قال
 شيخنا العلامة يعني بأنه أدلة الفقه الاجمالية وهذا يقتضي أن الأدلة هي نفس الكتاب والسنة
 والاجماع والقياس والصواب أن أدلة الفقه الاجمالية هي القواعد الباقية عن أحوال هذه
 الأدلة وغيرها وأول العلم بتلك القواعد إلى آخر كلامه (وأقول) هذا التصويب لا محل له لأن ما هنا
 محال على تعريف الأصول السابق ومبني عليه وقد نسر الأصوليون الأدلة فيه بتلك المفردات

(خاتمة القياس من الدين)
 لأنه مأمور به لقوله تعالى
 فاعتب برؤيا أولي الأبصار
 وقيل ليس منه لأن اسم
 الدين إنما يقع على ما هو
 ثابت مستقر والقياس ليس
 كذلك لأنه قد لا يحتاج إليه
 (وثالثها) منه (حيث
 يتعين) بأن لم يكن للمسئلة
 دليل غيره بخلاف ما إذا لم
 يتعين لعدم الحاجة إليه
 (و) القياس (من أصول
 الفقه) كما عرف من
 تعريقه (خلافاً لما
 الحرمين) في قوله ليس منه

الا ان في ذلك التعريف مسامحة كما اشار اليه المشرح هناك وقد قررناه هناك بحيث خُصص
 منه ان المراد ان اصول الفقه هي القواعد المذكورة فهاهنا فيه تلك المسامحة ايضا اما يحذف
 المضاف من قوله والقياس والتقدير ومباحث القياس أي المسائل التي يبحث فيها عن أحواله
 وامامنا في قوله من اصول الفقه والتقدير من موضوع اصول الفقه او من اجزاء اصول
 الفقه لما تقررت في علم آخر ان الموضوعات من اجزاء العلوم فان قلت قضية هذا ان القياس عند
 الامام ليس من موضوع الاصول وعلى هذا لا يكون اثبات حجته من الاصول وهو مناف
 لقول المشرح في تقرير مذهبه وانما يبين في كتبه لتوقف غرض الاصول من اثبات حجته
 المتوقف عليها الفقه على بيانه فانه كما قال شيخنا الشهاب فيقيد ان اثبات حجته من اصول
 الفقه وفاقا انتهى ومن لازم ذلك كون القياس موضوعا لانه انما يبحث في الفن عن احوال
 موضوعه قلت قد يمنع انه يقيد بذلك ولا يلزم ان غرض الاصول اعم من اصول الفقه وانما ليس
 كل ما يتوقف عليه الفقه يكون من اصول الفقه الا ترى ان طرق الاستفادة وطرق المستفاد مما
 يتوقف عليها الفقه وليست من اصول الفقه عند المصنف كما تقدم بيانه اول الكتاب اذ يقال مراد
 الامام ان بيان نفس القياس وبيان اركانه وشروطه واقسامه ونحو ذلك ليس من اصول
 الفقه وان كان بيان حجته منه فلا ينافي انه من موضوع الاصول لكن قول الزركشي مانعه
 شبهته أي الامام ان اصول الفقه أدلته وادلتها انما تطلق على المقطوع به والقياس لا يقيد
 الا الظن وهذا ممنوع لان القياس قد يكون قطعيا سلمنا لكن لانسلم ان اصول الفقه عبارة عن
 أدلته فقط سلمنا ~~لكن~~ لانسلم ان الدليل لا يقع الاعلى المقطوع به انتهى فليستأمل (قوله
 وانما يبين) أي مفهومه وشروطه واركانه واحكامه فانه شيخنا الشهاب (قوله ولا يجوز
 ان يقال قاله الله) المفهوم من نفي الجواز الحرمة وقد يتجه ان يقال ان قصد قائل ذلك ان الله
 تعالى قال ذلك صريحا بان دل عليه بقول يخصه فالتحريم ظاهر لانه كذب على الله وان قصد انه
 دل عليه وارشدا اليه بحكم المقيس عليه ودل عليه فينبغي عدم التحريم ويبقى الكلام حال الاطلاق
 وهو محل نظر وقد يلزم فيه عدم التحريم اقيام الاحتمال الآتي وعدم تعمد الكذب على الله قد
 يتوقف في التحريم في القسم الاول اذا قال ذلك بناء على ظنه لان كل شيء لله فيه حكم فالمقيس
 حكم قاله الله ولهذا قالوا ان القياس مظهر للحكم لا موجد له غاية الامر انه قد لا يكون
 ما أظهره القياس هو حكم الله في الواقع فاذا ظن احد ان حكم المقيس في الواقع هو ما افاده
 القياس فقد ظن ان الله قال ذلك فينبغي ان لا يحرم لان القول بالظن لا يحرم لا يقال الحرمة
 من وجه آخر وهو نسبة القول اللفظي كما هو المتبادر من القول الى الله لانا نقول لواقعته
 هذا المقدار التحريم لحرم هذا القول بالنسبة لحكم المقيس عليه أيضا فليستأمل (قوله ثم
 القياس فرض كفاية الخ) ظاهر الاقتصار على كونه فرضا انه لا يكون سنة ولا غيرها من بقية
 الاقسام وهو محل نظر وسأني انقاما فيه وينبغي ان محل كونه فرضا اذا احتج اليه بان لم يوجد
 دليل غيره واريد العمل اما لو وجد دليل غيره فلا حاجة لوجوبه بل تقدم امتناعه مع وجود
 النص بحاقبه واما لو لم يرد العمل بان ساغ الاعراض عنه لكونه سنة فهل يجب ايضا اذا طلب
 منهم البيان لان بيان الشرع واجب أولا يجب لان الطالب غير محتاج الى البيان لقصد تزل

وانما يبين في كتبه لتوقف
 غرض الاصول من اثبات
 حجته المتوقف عليها الفقه
 على بيانه (وحكم المقيس
 قال السمعاني يقال انه دين
 الله تعالى) وشرعه (ولا
 يجوز ان يقال قاله الله)
 تعالى ولا رسوله لانه مستنبط
 لا منصوص (ثم القياس
 فرض كفاية)

السنة مع جواز تركها وترك تعلم ما يتعلق بها كما قال في مقدمة شرح المذهب ما نصه وكذا يقال في صلاة النافلة يحرم التلبس على من لا يعرف كيفيةها ولا يقال يجب تعلم كيفيةها انتهى وفيه نظر ولعل الأقرب الثاني ولو تعلقت بواجب لم يدخل وقته أو دخل وكان موسعا فينبغي أن لا يجب على الفور حيث تمكن منه بعد ذلك في وقت يتأتى فيه إذا جميع الواجب في وقته ولو تعلقت بالحج في حق من استطاع وطلب البيان بان احتياج لمعرفة بعض ما يتوقف عليه الصحة فهل يجب في أول سنى الامكان أولا والوجوب والوجوب وعلى الثاني فلو مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان فهل يأثم الملقى من أول سنى الامكان أو من آخرها فيه نظر ولعل الأقرب وجوب القياس والبيان حيث طلب منه ولو في أول سنى الامكان فيما شئ من أول سنى الامكان حيث مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان ولا يأثم المستطيع لعدم تمكنه بخلاف ما لو أجاب الى البيان فأخر المستطيع فان الوجه أثم المستطيع دونه ثم ينبغي حيث لم يجب في هذه الاحوال ان يباح بل وأن يسن اذا ترتب عليه تطوع بخير يفوت بتركه ولم يرتب على تركه وقوع في محرم وأن يحرم اذا ترتب على سلوكه محذور كأن فوت الاشتغال به واجبا فوريا كإخراج الصلاة عن وقتها وأن يكره اذا ترتب عليه فوات خير لا يجب فلي تأمل (قوله على المجتهدين) في تقريره إشارة الى نفي ما قدموه من ان معمول قوله فرض كفاية على مجتهدين دل عليه ما بعده لفساد ذلك اذ لا يتصور فرض الكفاية الا بالنسبة لمع عدد ولا نه يلزم تناقض لان وجوبه انما هو عند الحاجة فيلزم ان يكون بالنسبة للمجتهدين عند الحاجة موصوفا بالصفتين اعنى كونه فرض كفاية وكونه فرض عين وينبغي ان يعلم ان محل كونه فرض كفاية على المجتهدين بالنسبة للمعتدين اذا تعلق بواجب وكذا اذا تعلق بسنة وارااد العمل على ما تقدم اما بالنسبة لهم فينبغي ان يكون فرض عين على كل منهم لامتناع تقايد بعضهم بعضا فلي تأمل (قوله بان لم يجد غيره في واقعة) أى وأراد العمل هو والمقلد الذى طلب منه البيان أما لو اراد الاعراض عنه حيث جاز لم يجب مطلقا فاضلا عن تعينه على ما تقدم (قوله أى يصير فرض عين عليه) انظر أى حاجة الى هذا التفسير اللهم الا ان يكون قصد الابضاح ودفع توهم شمول مطلق التعيين لسنة العين أو توهم ان يراد به الانحصار حتى يكون المراد بتعيينه على المجتهدين انحصار الامر فيه لعدم وجدان دليل آخر ويمكن ان يقال اشار بذلك الى ان التعيين على خلاف الاصل فيه وانما حصل بطريق الضرورة فلي تأمل (قوله أى بالغائه) أقول فسرته لان ثبوت المفارقة في الجملة من ضرورة التعدد اذ لو اتفقت رأسا اتفقت التعدد فليس المراد بتعيينه انتفاء ثبوته بل انتفاء تأثيره وهو معنى الغائه فكان المتن على حذف المضاف قال شيخنا الشهاب وهذا من الشارح مبنى على ان الفارق هو المميز بين الاصل والفرع وهو خلاف اصطلاحهم على ان الفارق هو الوصف الذى يفرق بين الاصل والفرع فى اجراء حكمه فى الفرع وكذا قوله بعد أى تأثيره فيه بحث انتهى قلت وكان وجه البناء على ما ذكرته تفسير النقي باللغاء اذ لو أريد بالفارق الوصف المذكور لم ينجح لذلك وصح كون النقي بمعنى الانتفاء وحينئذ فيجيب باننا لو سلمنا ان اصطلاحهم على ما ذكرناه ان هذا الاصطلاح مراد لهم فى هذا المقام وروى ذلك ان فى عباراتهم ما يوافق ما سلكه الشارح فقد عبر السيف الامدى فى الاحكام بقوله فالجلى ما كانت العلة فيه

قوله والوجوب الوجوب
لعله والوجه

على المجتهدين (يتعين على
مجتهدين احتياج اليه) بان لم
يجد غيره في واقعة أى يصير
فرض عين عليه (وهو جلى
وخفى فالجلى ما قطع فيه شئ
الفارق) أى بالغائه

منصوصة أو غير منصوصة غير ان الفارق بين الاصل والفرع مقطوع بنى تأثيره انتهى
ولولانه اراد المعنى الذى جعل عليه الشارح لعبيرته فيه دون نفي تأثيره ولما عبر ابن الحاجب بقوله
فالجلي ما قطع بنى الفارق فيه عبر الاصطفاة فى شرحه بقوله فالجلي ما يقطع بنى تأثير الفارق
بين الاصل والفرع فى العلة انتهى (قوله أو كان ثبوت الفارق) اشارة الى ان مرجع اسم كان
هو المضاف اليه لا المضاف وان كان هو الاكثر فى مرجع الضمير والمصنف اعتمد على المعنى لظهور
انه لا معنى له لما كان نفي الفارق فيه احتمالا لضعف ما من الجلى (قوله كما تقدم فى حديث
الصحيحين فى الغاء الفارق) أى الذى هو المسالك العاشر من مسالك العلة (قوله وهو ما كان
احتمال تأثير الفارق فيه قويا) قال شيخ الاسلام أى وكان احتمال نفي الفارق اقوى منه ليصح
القياس انتهى وكان وجه ذلك ان القياس فرع ترجح عدم الفارق اذ لو تساوى احتمال تأثير
الفارق وعدم تأثيره لم يكن الغاؤه لانه ترجح بلا مرجح وقد يؤخذ من هذا شمول الخلفى للشبه لان
احتمال تأثير الفارق فيه قوى ولذا ذهب جميع الى رده واحتمال نفي الفارق اقوى واللام يصح
القياس عندنا ومعلوم عدم شمول الجلى له اذ لا يصدق عليه ضابط المذكور كما هو ظاهر وقد يقال
مثل ذلك فيما جمع فيه بمجرد الاسم أو الوصف اللغوى على القول باعتبارهما ما قلنا ثم قال
شيخ الاسلام وقياس ما زاده فى شرح المختصر فى الجلى ان يرا هذا وما كان احتمال تأثير الفارق
فيه ضعيفا وليس بعيدا كل البعد انتهى قلت وبني مما شمله الخلاف ما قطع فيه بالفارق ووجه
ترك الشارح اياه عدم صحة ارادته لفساد القياس حينئذ والكلام مع صحة القياس كما علم مما
تقرر (قوله وقبل الجلى هذا والخلفى الشبه والواضح بينهما) أقول المفهوم منه ان المراد بـ
بينهما ما عدا ما في مدرج فيه ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا ما عدا الشبه ان شمله على
ما تقدم وما كان الجمع فيه بنحو مجرد الاسم اللقب والوصف اللغوى وقد يستشكل عند ذلك
من الواضح مع عدا الشبه من الخلفى الا ان يكون الكلام فيما عدا ما كان الجمع فيه بنحو مجرد ما ذكر
فليتنامل (قوله وقبل الجلى الاولى والواضح المساوى والخلفى الادون) أقول قد تقدم انه ان
قطع بعلمية الشئ فى الاصل وبوجوده فى الفرع فالقياس قطعى وينقسم الى الاولى والمساوى
وان ظن علمية الشئ فى الاصل فالقياس ظنى وهو قياس الادون وقضية ذلك تناول قياس
الادون للشبه اذ لا يتصور القطع بعلمية واللام يصح اطلاق قولهم الا ترى ولا يصار اليه مع
امكان قياس العلة اجماعا كما لا يخفى وظنيتها حاصله واللام يثبت القول به كما هو ظاهر فليتنامل
(قوله فليتنامل) قال الكمال كانه ارشاد الى تامل جهة صدقه عليه ما هو انه لا ينافى كون
الفرع أولى بالحكم ولا كونه مساويا للسكن ليس فى هذا خفاء يجوز الى الامر بالتأمل انتهى
(وأقول) قد قرر شيخنا العلامة وجه التامل على وجه يظهر منه ثبوت الخفاء الموجب الى الامر
بالتامل فقال اشارة الى ان فى صدقه بالاولى خفاء لان القطع بنى الفارق أو ثبوته مرجوحا
يتبادر منه المساواة اذ قولك لا فارق بينهما غاية انه مساو وذلك ظاهر فى غير الاولى فوجه
صدقه بالاولى ان معنى كونهما سواء المساواة فى الحكم أى ثبوته لافى علمته فقد تكون هي
فى الفرع اقوى منها فى الاصل وان كانا سواء فى أصل ثبوت الحكم انتهى ويجيب أيضا بانه
يتبادر من تعريفه بما قطع فيه بنى الفارق أى بنى تأثيره كما هو حاصل معناه كما تقدم عدم صدقه

(أو كان) ثبوت الفارق أى
تأثيره فيه (احتمالا لضعفها)
الاول كقياس الامه على
العبد فى تقويم حصه
الشريك على شريكه المعق
الموسر وعمة عليه كما تقدم
فى حديث الصحيحين فى
الغاء الفارق والثانى
القياس العمياء على العوراء
فى المنع من التضحية
الثابت بحديث السنن
الاربعة اربعة لا تجوز
فى الاضاحى العوراء البين
عورها الخ (والخلفى خلافه)
وهو ما كان احتمال
تأثير الفارق فيه قويا
القياس القتل بمقتل على
القتل بمقتل فى وجوب
القصاص وقد قال أبو حنيفة
بعدم وجوبه فى المقتل
(وقيل الجلى هذا) أى
الذى ذكر (والخلفى الشبه
(والواضح بينهما وقيل
الجلى) القياس (الاولى)
كقياس الضرب على
التأنيق فى التحريم
(والواضح المساوى) كقياس
احراق مال اليتيم على اكله
فى التحريم (والخلفى الادون)
القياس التفاضل على البرى
يا رب كما تقدم ثم الجلى
على الاول يصدق بالاولى
كالمساوى فليتنامل

(وقياس العلة ما صرح فيه

بها) كان يقال يحرم النية

كالخسر للاسكار (وقياس

الدلالة ما جمع فيه بالزعمها

فاثرها في حكمها) الضمائر

للعلة وكل من الثلاثة يدل

عليها وكل من الاخيرين منها

دون الذي قبله كجاءت عليه

القضاء مثال الاول ان يقال

النية ذم حرام كالخسر بجامع

الرائحة المشددة وهي لازمة

للاسكار ومثال الثاني ان يقال

القتل بمنفصل بوجب القصاص

كالقتل بمجدد بجامع الائم

وهو اثر العلة التي هي القتل

العمد العدوان ومثال

الثالث ان يقال تقطع

الجماعة بالواحد كما يقتلون

به بجامع وجوب الدية عليهم

في ذلك حيث كان غير عمد

بها من النسخ كذا

ببعض بخطه

وهو حكم للعلة التي هي

القطع منهم في الصورة

الاولى والقتل منهم في

الثمانية وحاصل ذلك

استدلال باحد موجبي

الجناية من القصاص والدية

القارق بينهما العمدة على

الآخر (والقياس في معنى

الاصل) هو الجمع (بني

القارق) ويسمى بالجلي كما

تقدم

بالاولى للقطع بتأثير القارق فيه. ولولا ذلك ما كان ثبوت الحكم فيه اولى الا ان تأثير القارق
 تارة ينشأ في الحكم وتارة يؤكده ويقتضي اولوية فاعلم بالتأمل ان تأثيره هو عدم ارادة الاقل
 أو الاطلاق فيتموهم عدم صدقه بالاولى فليتنامل (قوله وقياس العلة ما صرح فيه بها) فيه
 أمران * الاول قال شيخ الاسلام قياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة في علمه ذاتية
 وغير ذاتية فهو اعم من قياس العلة في قولهم ولا يصار الى قياس الشبهة مع امكان قياس العلة
 انتهى وقضيته شمول قياس العلة في هذا المقام للشبهة بناء على ان فيه مناسبة بالتبع كما افاده
 قوله في مسائل الطرد ما نصه من غير مناسبة أي لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقضية المسائل نعم
 في كون المناسبة بالتبع موجودة في جميع افراد الشبهة توقف فانه لا يظهر في نحو الشبهة
 الصوري فليتنامل * وثانيهما ان المتبادر من التصريح بالعلة ذكرها فان كان هو المراد لم تنحصر
 الاقسام اذ يبقى ما جمع فيه بنفس العلة لكن لم يصرح بها بل قدرت وان كان المراد مجرد الجمع
 به بان كانت هي الملاحظ في الجمع بحسب الحقيقة سواء ذكرت أو قدرت بدليل المقابلة بقوله
 وقياس الدلالة ما جمع فيه بالزعمها الخ يظهر الانحصار فليتنامل (قوله ما جمع فيه بالزعمها)
 فيه أمران * أحدهما انه اما ان يراد بالجمع باللازم الجمع به استقلا لا بان يقصد اللاحق بواسطة
 في نفسه من غير مراعاة للعلة والاشارة به اليها واما ان يراد به الجمع به من حيث دلالة على العلة
 حيث يكون الجمع في الحقيقة انما هو بالعلة وانما ذكر اللازم لدلالة على ما وفهمها منه
 فان كان المراد الاول فهو جمع بغير علة الحكم فكيف يصح القياس فان كان المراد الثاني
 فالجمع انما هو بالعلة فغامض في الترتيب الذي أشار اليه بالعطف بالقضاء وقول الشارح وكل
 من الاخيرين دون ما قبله بل ينبغي ان يكون السلك في مرتبة واحدة فليتنامل * والثاني
 ينبغي ان يكون المراد باللازم هو اللازم العقلي او العادي فان الرائحة المشددة لازمة عقلا
 أو عادة للاسكار المخصوص أي المائعي اصالة فلا يرد الاثر كالائم في المثال الا اني فانه ايضا لازم
 أي شرعي فلم يجمع له من باب الجمع بالاثردون اللازم وانما قيدنا الاسكار بالمخصوص لئلا يظن
 اللزوم بنحو الحشيش فانه مسكر مع انتفاء الرائحة المشددة فليتنامل (قوله الضمائر
 للعلة) أي لا للدلالة كما قد يتوهم (قوله والقياس في معنى الاصل) أقول لا ينبغي ان هذه تسمية
 اصطلاحية لكن ينبغي التأمل في معنى هذه العبارة قبل التسمية لتظهر المناسبة بين المعنيين
 ويحتمل ان يكون لفظة في محموله فيها على السببية ولفظ المعنى محمول على الحكمة والمعنى
 والقياس بسبب حكمة الاصل أي بسبب وجود حكمة الاصل في الفرع لان وجودها فيه
 مظنة وجود العلة فالجمع في هذا القياس مظنة العلة لدلائلها على ما هو بالحقيقة بالعلة الا انه
 اقيم فيه مظنة العلة مقامها لدلالة علمها فليتنامل (قوله هو الجمع بني القارق) أي الجمع
 بسبب انتفاء القارق بينهما في مقصود انتهى أي في حكمته الذي هو أي ذلك الانتفاء مظنة
 وجود العلة وحاصله ان الجمع بواسطة وجود الحكمة في حكم الاصل في الفرع ووجودها
 مظنة وجود العلة فالجمع في الحقيقة بالعلة الا انه استدلل على وجودها بالحكمة كما ذكرنا
 هكذا يظهر في تقرير ذلك فليتنامل (قوله ويسمى بالجلي كما تقدم) قال شيخنا العلامة الذي يسمى
 به فيما تقدم هو ما قطع فيه بني القارق أو كان تأثيره ضعيفا وهذا الذي هنا اعم من ذلك انتهى

عبد الوهاب بن محمد
 بن عبد الوهاب بن محمد

(وأقول) في قول الشارح وبسمي بالخطي كما تقدم إشارة إلى جل ما هنا على ما هنا فقوله هنا
 بنى الفارق أي قطعاً أو مع احتمال ضعف فائق ما هنا مع ما هناك وان دفع عنه الاشكال
 ولو سلم ان هذا أعم من ذلك لم يقدح ذلك في قوله كما تقدم بناء على ان المراد انه تقدم في الجملة
 بتقديم بعض أنواعه (قوله كقياس البول في اناه وصفه الخ) البول هنا بالمعنى المصدرى والضمير
 في صبه راجع اليه بمعنى العين فهو من قبيل الاستخدام (قوله في مقصود المنع) هو حكمته
 وهو افساد الماء وتغيره وقوله الثابت نعت المنع

(الكتاب الخامس في الاستدلال)

(قوله وهو دليل الخ) ظاهره ان الاستدلال عبارة عن نفس الدليل المذكور وان لم يكن على
 حذف المضاف أي ذكر دليل وهو كذلك كما صرحوا به قال ابن الحاجب يطلق أي الاستدلال
 على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص منه أي من الدليل وهو المقصود أي ههنا انتهى
 ولا اشكال في ذلك لانه امر اصطلاحي وغاية ما يتخيل انه منقول اصطلاحى فيحتاج للمناسبة
 بين المعنى الاصطلاحي والمعنى الاصلى كما هو حق سائر المنقولات والمناسبة هنا في غاية الوضوح
 كما لا يخفى (قوله وقد عرف كل منها) كذا في العضة ولك ان تقول المذكور في تعريف المصنف
 لفظ النص وقد تقدم انه يطلق أيضاً بمعنى ما لا يحتمل الامعنى واحداً مطلقاً ولا قرينة
 في التعريف على انه أراد به الكتاب والسنة مطلقاً فقوله فلا يقال الخ محل بحث اللهم الا ان
 يجب ان المتبادر من لفظ النص هو الكتاب والسنة وبان قرينه بالجمع والقياس قرينة على
 ارادة ذلك بناء على ان المتبادر من المقرون بهما هو ذلك فليتأمل (قوله فيدخل فيه القياس
 الاقتراني) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ الدليل عند الاصوليين كما هو ما يمكن التوصل به صحيح
 النظر فيه الى مطلوب خبري فهو بسيط وعند المناطقة مؤلف انتهى (وأقول) هذا نظر ضعيف
 لوجه له ملج وذلك لان اطلاق لفظ الاستدلال بهذا المعنى اصطلاحى للاصوليين كما ان اطلاق
 لفظ الدليل بالمعنى المتقدم أول الكتاب اصطلاح لهم أيضاً فلا اشكال في ان يراد بالدليل في
 تعريف الاستدلال أعم من الدليل المصطلح فيما تقدم ولا يلزم من تخصيصهم الدليل بالمقردان
 يخصصوا الاستدلال به أيضاً ولا ان يمتنعوا من اطلاقه في تعريف الاستدلال بمعنى أعم كما هو
 المراد فيه (فان قلت) أي قرينة على ارادة هذا الاعم فانه ان لم يكن المتبادر من اطلاق الدليل
 ما تقدم اصطلاحهم عليه لم يكن المتبادر هذا الاعم (قلت) القرينة هو التفرع المذكور أعني
 قوله فيدخل الاقتراني الخ (فان قلت) هذا التفرع متوقف على ارادة الاعم فلو كان قرينة على
 تلك الارادة لزم الدور (قلت) ممنوع وانما يلزم الدور لو توقفت ارادة الاعم على التفرع وليس
 كذلك كما هو ظاهر والحاصل ان التفرع مع توقفه على ارادة الاعم دليل على تلك الارادة
 وان تلك الارادة المعلومة من التفرع غير متوقفة عليه فقد انضغ للمصنف التأمل البصير
 وجوه الاسمه حال انه لا غبار على هذا التفرع ثم رأيت شيخنا الشهاب تبعه في هذا النظر ثم
 أجاب بقوله ما قصه وقد يعتذر بان الدليل المأخوذ في التعريف هنا أعم من الدليل اصطلاحاً
 انتهى وهو صحيح الا ان تعبيره بالاعتذار مما يحوج الى الاعتذار فتأمل (قوله وهما نوعان من
 القياس المنطقي) قال الكمال بهم ان القياس المنطقي غير منحصر فيهما وليس كذلك بل هو

كقياس البول في اناه
 وصفه في الماء الراكد على
 البول فيه في المنع بجامع ان
 لا فارق بينهما ما في مقصود
 المنع الثابت بجهت مسلم
 عن جاورانه صلى الله عليه
 وسلم فهم ان يبال في الماء
 الراكد
 *(الكتاب الخامس في
 الاستدلال)*

(وهو دليل ليس بنص) من
 كتاب أو سنة (ولا اجماع
 ولا قياس) وقد عرف كل
 منها فيما تقدم فلا يقال
 التعريف المستقل عليها
 تعريف بالجهول (فيدخل)
 فيه القياس (الاقتراني
 و) القياس (الاستثنائي)
 وهما نوعان من القياس
 المنطقي

بهمش الفسخ كذا
بياض بخطه

وهو قول مؤلف من قضايا
متى سألتم عنه لذاته قول
آخر فان كان اللازم وهو
النتيجة أو نقيضه مذكورا
فيه بالفعل فهو الاستثنائي
والا فالاقتراني مثال
الاستثنائي ان كان النية
مسكرا فهو حرام لكنه
مسكرا ينتج فهو حرام وان كان
النية مذمما فهو ليس مسكرا
لكنه مسكرا ينتج فهو ليس
بمباح ومثال الاقتراني
كل نبيذ مسكرو وكل
مسكرو حرام ينتج كل نبيذ
حرام وهو مذكور فيه
بالقوة لا بالفعل وعلى
القياس بالاستثنائي لاشتماله
على حرف الاستثناء أعني
لكن وبالاقتراني لا اقتران
اجزائه (و) يدخل فيه
(قياس العكس) وهو
اثبات عكس حكم شيء
لمثله لاعتباره في العلة
كأن تقدم في حديث مسلم
أبأن أحدنا شهوته وله فيها
أجر قال أربابهم لوضعها
في حرام اكان عليه وزر
(و) يدخل فيه (قولنا)
معاشير العلماء (الدليل
يقضي ان لا يكون) الامر

منحصر فيها واما قياس الخلف فهو عند المنطقيين من لواحق القياس وتوابعه وليس داخلا
في مسماه انتهى (قوله لم عنه لذاته) المراد بالزوم عنه لذاته ان لا يكون بواسطة
خصوص أحد طرفي القضية ولا مقدمة أخرى غريبة عنها والمراد بالغريبة ان لا يكون لازما
لاحدى القضيتين ولا يكون أحد طرفيها أحد طرفي القضية منها فلو كان الزوم اقضية لازمة
لاحداهما موافقة لها في أحد الطرفين كالعكس المستوي لا يضر فخرج ما كان لخصوص مادة
أو مقدمة غير لازمة كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صاهل فانه يستلزم لا شيء من
الانسان بصاهل لكن ذلك لان الفرس مساو للصاهل حتى لو بدل بكل فرس حيوان لم يفسد
وكقولنا الصاهل مساو للناطق والناطق مساو للانسان فانه لا يستلزم ان الصاهل مساو
للانسان الا لاجل مقدمة وهي ان مساوي مساوي الشيء مساو للشيء وقوله قول آخر أي
مغاير لكل من القولين فخرج ما اذا كان اللازم احدى القضيتين مثل الانسان حيوان
وكل حيوان حيوان فكل انسان حيوان فانه ليس بقياس (قوله فان كان اللازم وهو النتيجة
أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل الخ) قال في شرح المطالع فان قلت النتيجة ونقيضها ليسا
مذكورين في القياس الاستثنائي بالفعل لان كلامهم ما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس
بقضية فنقول المراد اجزاء النتيجة أو نقيضها على الترتيب وهي مذكورة بالفعل انتهى
(قوله لاشتماله على حرف الاستثناء أعني لكن) في شرح التذويب لشيخ الاسلام حفيد
مؤلفه المشهور في وجه التسمية اشتماله على حرف الاستثناء وانما خير بيان لكن ليس حرف
استثناء وكانهم بنوا الامر على التشبيه فان معنى لكن يشابه معنى الا فان كانهم ما دفع توهم
يتولد من الكلام السابق (بق) ان هذا غير ظاهر في القسم الاول عن القياس الاستثنائي أعني
ما ذكر فيه عين النتيجة الا ان يقال يتوهم من الشرط والتعليق وجود النتيجة على سبيل التردد
والشك فنقول يمكن الخ ازال ذلك التوهم نامل انتهى (قوله وكذا انتفاء الحكم لانتفاء
مدركه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا يخالف ما صرح به في بحث العكس من القواعد
من اننا نعني بانتفاء الحكم لانتفاء علته انتفاء العلم او الظن به لانتفاؤه اذ لا يلزم من انتفاء
الدليل انتفاء المدلول (واقول) لان العلم المخالف لان الذي انتفاء المصنف هناك كون انتفاء الدليل
مستلزما لانتفاء المدلول وهذا لا ينافي في ان انتفاء الدليل يدل دلالة ظنية على انتفاء المدلول
وان لم يستلزمه وهذا هو المذكور هنا وسيأتي في ذلك زيادة (قوله المظن به انتفاؤه) قال شيخنا
العلامة صوابه المظنون لان فعله ثلاثي متعد انتهى وسبقه الى ذلك المحشيان (واقول) فاتهم
انه قد أجاز لا خفش قياسا أظن بصيغة الماضي واختاره ابن السراج فان قلت التصويب
على قول الجمهور قلت لا يقيد ويلزمهم التصويب في كل ما خالف فيه الجمهور ولا شبهة في بطلانه
(قوله خلافا لاكثر كياسا في قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه) قال شيخنا العلامة
وقول الاكثر هو الجارى على ما قدمه المصنف في القدر بخلاف العكس من ان اللازم من
انتفاء الدليل هو انتفاء العلم او الظن بالمدلول لانتفاء المدلول كما تقدم شرحه انتهى (واقول)
عبارة المتن والشرح هناك ما نصه ونعني بانه فاته أى انتفاء الحكم في قولنا المنة تقدم انتفاء
الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم او الظن به لانتفاؤه في نفسه اذ لا يلزم من عدم الدليل الذي

من جملة العلة عدم المدلول للقطع بان الله تعالى لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وانما ينتفي العلم به انتهى ولا يخفى عليك ان القيت السمع وانت شهيدان حاصل هذا امر ان احدهما ما انه اذا انتفت العلة لزم انتفاء العلم والظن بالحكم والشأن انه اذا انتفت العلة لم يلزم انتفاء نفس الحكم في الواقع بل قد يكون منتهيا فيه وقد يكون وجودا فيه كما انه لا يخفى عليك ان ما هنا متنا وشرحا من قولهما وكذا يدخل فيه انتفاء الحكم لانتفاء مدركه الى ان قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه حاصله أيضا امر ان احدهما ان انتفاء الدليل يدل على انتفاء الحكم لدلالة قطعية بمعنى انه يلزم من انتفاءه انتفاؤه في الواقع لان عاقلا لا يدعي ذلك لظهور بطلانه بل دلالة ظنية بمعنى انه يظن من انتفاء الدليل انتفاء الحكم ولهذا عبر المصنف في شرح المنهاج بقوله وتقريره ان فقد دان الدليل بعد بدل الوسع في التفحص يغاب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الخ انتهى والناسي ان الاكثر خافوا في ذلك واحتجوا على المخالفة بانه لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاء الحكم وكما انه لا يخفى عليك أيضا ان الامر الاول من الامرين الذين هما حاصل ما هنا زائد على الامر الاول من الامرين الذين هما حاصل ما هناك غير مناف له لان عدم العلم والظن بالحكم صادق بظن انتفاءه كما هو ظاهر وان هذا الذي احتج به الجمهور على المخالفة هو الامر الثاني من الامرين الذين هما حاصل ما هناك فالمصنف قد ذهب هناك الى ما احتج به الجمهور هنا بمعنى انه ذهب الى ثبوت ذات تلك الحجة فهو موافق للجمهور على ثبوت ذات تلك الحجة في نفسها بخلاف لهم فيما زعموا انه مقتضاها من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء الحكم حيث ذهب الى خلاف ذلك وان عدم وجود الدليل يدل على انتفاء الحكم أي دلالة ظنية كما تقره قول الشيخ ان قول الاكثر هو الجارى على ما قدمه المصنف الخ ان اراد فيه بقول الاكثر حجتهم المذكورة اي ذات تلك الحجة فهو خطأ لان المصنف لم يخالف فيها بل فيما زعموا انه مقتضاها كما تبين ذلك واضحا وان اراد به مدعاهم الذي زعموا انه مقتضاها من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء المدلول فكذلك لان ما قدمه المصنف في القصد من ان اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء المدلول لا يستلزم ذلك المدعى ولا يدل عليه اما الشق الاول منه وهو ان اللازم من انتفاء الدليل انتفاء العلم أو الظن بالمدلول فلان اللازم فيه وهو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول اعم من انتفاء العلم أو الظن بالمدلول الذي هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول أي لا يعلم ولا يظن منه انتفاء المدلول وذلك لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل عليه كما تقر في محله فانتفاء الدليل لا يستلزم مدعاهم الذي هو انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول ولا يدل عليه واما الشق الثاني منه وهو انه ليس اللازم انتفاء المدلول وهو معنى قوله لا انتفاء المدلول فلان عدم استلزام انتفاء الدليل لانتفاء المدلول في الواقع اعم من انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل عليه فلم يصح ما زعمه من ان قول الاكثر هو الجارى على ما قدمه المصنف باعتبار ثبوت شقيه هذا ان اراد بجريانه على ما قدمه المصنف ان ما قدمه يستلزمه أو يدل عليه فان اراد به عدم منافاته له فهذا لا يجدي شيئا

(كذا خولف) الدليل (في كذا) أي صورة مثلا (لمعنى مقفود في صورة النزاع قتيبي) هي (على الاصل) الذي اقتضاه الدليل مثله ان يقال الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة مطلقا وهو منافيه من ادلالها بالوطء وغيره الذي تباين الانسانية لسرفه الخولف هذا الدليل في تزويج الولي اها بخلاف كمال عقله وهذا المعنى مقفود في سابقه تزويجها نفسها الذي هو محل النزاع على ما اقتضاه الدليل من الامتناع (وكذا) يدخل فيه (انتفاء الحكم لانتفاء مدركه) أي الذي به يترك وهو الدليل بان لم يجده المجتهد بعد التفحص الشديد فعدم وجدانه المظن به انتفاؤه دليل على انتفاء الحكم خلافا لادكثر كما سيأتي قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه وصورة ذلك

(كقولنا) للنصم في ابطال
الحكم الذي ذكره في مسئلة
(الحكم يستدعي دليلا
والا لزم تكليف الغافل)
حيث وجد الحكم بدون
الدليل المقيد (ولادليل)
على حكمك (بالسبر) فانا
سبرنا الادلة فلم نجد ما يدل
عليه (او الاصل) فان الاصل
المستحب عدم الدليل
عليه فيمتنع هو ايضا (وكذا)
يدخل فيه (قوله) اي
الفتاه (وجود مقتضى
او المانع او فقد الشرط)
فهو دليل على وجود الحكم
بالنسبة الى الاول وعلى
اتقائه بالنسبة الى ما بعده
(خلافا لاكثر) في قواهم
ليس بدليل بل دعوى دليل
وانما يكون دليلا اذا عين
المقتضى والمانع والشرط
وبين وجود الاثنين ولا
حاجة الى بيان فقد انثا
لانه على وفق الاصل (مسئلة)
الاستقراء بالجزئى على
الكلى) بان يتبع جزئيات
كلى لينتج حكمها له (ان
كان تاما اى بالكل) اى كل
الجزئيات (الاصورة النزاع
قطعي) اى فهو دليل قطعي
في اثبات الحكم في صورة
النزاع (عند الاكثر) من
العلماء

مع تحقق عدم المناقاة أيضا بين ما قدمه وما ذهب اليه هنا لان انتقاء العلم أو الظن بالمداول
لا ينافي ثبوت العلم أو الظن بانتقاء المداول كما تقرر وبالجملة فلا يخفى عليك بعد ما قرأناه ان
ما ذكره الشيخ في هذا المقام ووافقه فيه شيخنا الشهاب لم يصدر عن تأمل صحيح فعليك
باحسان التأمل (قوله) كقولنا الحكم يستدعي دليلا والا لزم تكليف الغافل (قال شيخنا
العلامة تكليف الغافل لازم لعدم الدليل لانه لا يستدعيه لوجوده وان لم يستدع
فلو قال والا لا يمكن تكليف الغافل كان صوابا (وأقول) من الواضح ان قول المصنف
يستدعي دليلا معناه يتوقف ثبوته على الدليل بمعنى انه لا يثبت الا بدليل فقوله والامعناه وان لم
يتوقف ثبوته على الدليل بأن ثبت من غير دليل وحيث قد يكون اللازم نفس تكليف الغافل
في غاية الوضوح وليس معنى قوله يستدعي دليلا مجرد انه يستلزم الدليل حتى يكون نفي
الاستلزام صادقا مع وجود الدليل فلا يلزم تكليف الغافل كما حمل عليه الشيخ ثم اعترض ويدل
على أن مراده ما فسرناه كلامه قوله في شرح المنهاج لان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم لانه
لو ثبت حكم شرعي ولا دليل للزم منه تكليف الغافل وهو ممنوع اه (فان قلت) عبارته هنا
توهم المعنى المحذور (قلت) لا عبرة بالايهام بعد وضوح المراد وقد اشتهر ان المناقاة في العبارة
مع وضوح المراد ليست من دأب المحصلين وغاية ما في الباب ان العبارة محتملة لمعنى محذور
وقد ظهر المراد منها ولا يسوغ لعاقل تخطئها بمجرد ذلك كيف وقد كثر مثله في الكلام المعبر حتى
في الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والسنة الشريفة صلى الله
وسلم على صاحبها المعصوم من الباطل فانه لا نزاع لعاقل في انه يقع فيها ما العبارات المحتملة
للمعاني المحذورة ولا يقدح شئ من ذلك في كمالها التام وبلاغتها الباهرة ومن تتبع طريقة
المحققين من العلماء كالمولي التفتازاني والسيد الجرجاني علم انهم لا يريدون في مثل ما نحن فيه
على حل العبارة على الوجه الصحيح من غير طعن بوجه فيها بل يرون الاعتراض عليها بأمثال ذلك
من المناقشات اللفظية التي ليست من دأب أهل التخصص والتحقيق بل كثيرا ما ترى المولى
التفتازاني في مواضع من نحو مطوله بين معنى العبارات المشكلة ثم يحكم بنحو الغلط على من
اعترضها بناء على فهمه منها المعنى المحذور وان كان هو السابق الى الفهم منها وان كنت في ريب
من شئ من ذلك فعليك بتبصير كلامه تعلم ذلك يقينا لكن دأب الشيخ المبالغة بالمناقشات
اللفظية التي لا يجترز عن مثلها كآب ولا يعابها أهل التحقيق من أولى الابواب على انالوجيا
العبارة على المعنى الذي حمل عليه الشيخ كان قوله لزم تكليف الغافل على حذف المضاف اى
صحة تكليف الغافل وحذف المضاف شائع ذائع حتى في أفصح القصص بحيث لا شبهة فيه لعاقل
فما اقتضاه قوله لو قال كذا كان صوابا من أن ما قاله المصنف غير صواب ليس بصواب ولو قال
بدل قوله كان صوابا كان أصوب أو أولى ونحو ذلك كان صوابا قاتله (قوله مسئلة الاستقراء
بالجزئى على الكلى ان كان تاما) اى بالكل الاصورة النزاع قطعي الخ (أقول) فيه أمران
أحدهما ان ظاهر هذه العبارة ان صورة المسئلة أن يستدل باثبات الحكم للجزئيات الحاصل
بتبصير حاله على ثبوته للكلى لتلك الجزئيات وبواسطة ثبوته للكلى بهذا الطريق ثبت للصورة
المخصوصة المتنازع فيها ثم ان كان ثبوت الحكم في ذلك الكلى بواسطة اثباته بالتبصير في جميع

جزئياته ما عدا صورة النزاع كان دليلا قطعيًا في إثبات الحكم في صورة النزاع عند الأكثرين
 كان ثبوت الحكم فيه بواسطة إثباته بالتبعية في أكثر الجزئيات الخالي من صورة النزاع كان
 دليلا ظاهريا في إثبات الحكم في صورة النزاع ألا ترى إلى قوله الاستقراء بالجزئي على الكلي فإن
 المفهوم منه أنه استدلال بالجزئيات على الكلي بأن أثبت حكمها المعلوم لها بالتبعية لذلك
 الكلي ولهذا فسره الشارح بقوله بأن يتبع جزئيات كلى أثبت حكمها له وإلى تفسيره هذا
 الاستقراء إلى التام والناقص فإنه صريح في أن الاستدلال بالجزئيات على الكلي هو المنقسم
 إلى القسمين فيكون هو مرجع الضمير في قوله فقطعي وظني أي فذلك الاستدلال بالجزئيات
 على الكلي قطعي في ثبوت الحكم في صورة النزاع وظني في ذلك ومن هذا يظهر أن تعديبه
 الاستقراء بالبإاء وعلى لكونه عبارة عن الاستدلال على ما وقع في بعض عبارات أهل المنطق
 حيث قيل الاستقراء وهو الاستدلال بالجزئيات الخ أو يضمن معنى الاستدلال على ما يقتضيه
 تفسيره بالتبعية ونحوه (فإن قلت) لم قيد المصنف بقوله على الكلي وهذا أسقطه وجعل معنى
 الاستقراء الاستدلال بحال ما عدا صورة النزاع من الجزئيات المعلوم بالتبعية على صورة
 النزاع (قلت) لعله إنما قيد بذلك لأنه الموافق لاصطلاح المنطقيين في الاستقراء فإنه عندهم
 عبارة عن الاستدلال بالجزئيات على الكلي ولهذا عبر صاحب الفرة عنهم بقوله وهو أي
 الاستقراء الاستدلال بالجزئيات المستقراة على الكلي الخ والمولى التفتازاني في تهذيبه بقوله
 الاستقراء تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلى أه وفي شرحه للشمسية بقوله فسروا الاستقراء
 بالحكم على كلى لوجوده في أكثر جزئياته إلى أن قال وفي تفسيرهم تسامح ظاهر لأن الاستقراء
 حجة موصلة إلى التصديق الذي هو الحكم الكلي فإثبات الحكم الكلي هو المطلوب من
 الاستقراء لأن نفسه فكانهم أرادوا أن إثبات المطلوب بالاستقراء هو إثبات حكم كلى لوجوده
 في أكثر الجزئيات والصحيح في تفسيره ما ذكره الامام حجة الاسلام رضى الله عنه وهو أنه عبارة
 عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات وهو الموافق لكلام أبي نصر
 القارابي حيث قال الخ أه وإذا علمت ذلك علمت سقوط قول شيخنا العلامة مانصه ثم قوله على
 الكلي يظهر أنه ضائع إذا المراد أن الاستقراء دليل قطعي على صورة النزاع أن كان تاما وظني أن
 كان ناقصا فصورة النزاع أي إثبات حكمها هو المستدل عليه بالاستقراء كما يظهر من كلام
 الشارح أه أما سقوط قوله يظهر أنه ضائع فلما سمعته من نصوص الأئمة المصرحة باعتبار
 في معنى الاستقراء (فإن قلت) لعل اصطلاح الأصول غير اصطلاح المنطق في ذلك فلا حاجة
 لتلك الزيادة (قلت) لا يخفى على عاقل أن مجرد احتمال تخالف الاصطلاح لا يسوغ الحكم
 بضمان الزيادة وقد قال المصنف في شرح المنهاج فالتمام إثبات حكم كلى في ماهية لأجل ثبوته
 في جميع جزئياتها والناقص هو إثبات حكم كلى في ماهية لثبوته في بعض أفرادها أه ومنه أنه
 في الحصول وغيره (فإن قلت) تخالف الاصطلاح هنا ليس مجرد احتمال بل هو الظاهر لأن
 الظاهر من اصطلاحات العلوم المتعددة هو تخالفها لا توافقها (قلت) بعد تسليم أن الظاهر
 ما ذكره مجرد احتمال التوافق مانع من الحكم بالضمان إذ لا يسوغ الاعتراض مع ثبوت الاحتمال
 المتنافي له كما صرح بذلك كلام الأئمة في تصريفاتهم كما لا يخفى على بصيريه ولو سلم تخالف

الاصطلاحين هنا فيمكن في توجيه هذه الزيادة قصد المصنف موافقة أهل المنطق نعم قوله
 في التام الا صورة النزاع لا يوافق كلام أهل المنطق لانه مصرح بانه لا بد في الاستقراء التام من
 الاستدلال بجميع الجزئيات من غير استثناء ولكن هذا لا يمنع من قصد موافقتهم في أصل معناه
 ثم انه محتاج الى هذا الاستثناء لبيان خلافيه الاكثر وغيرهم في الحكم المذكور وأما سقوط
 قوله اذا مراد أن الاستقراء الخ فلا ناسلنا ان المراد ذلك الا ان الاستقراء الذي أريد الاستدلال
 به على صورة النزاع هو اثبات الحكم في الكل لثبوتها في الجزئيات فكون المراد ما ذكر لا يدل
 على ضياع هذه الزيادة بل على ثبوتها لاعتبارها في معناه فاجب للشيخ في هذا الاستدلال
 وكيف يرتبط بدعاه وكذا يقال في قوله فصورة النزاع الى قوله هو المستدل عليه بالاستقراء
 فنقول سلنا انه المستدل عليه بالاستقراء الا ان معنى الاستقراء يقتضي هذه الزيادة لانه عبارة
 عن اثبات الحكم في الكل لثبوتها في الجزئيات كما تقرر وأما سقوط قوله كما يظهر من كلام
 الشارح فلان الذي يظهر من كلام الشارح ما قلناه لا ما قاله كما هو واضح مما تقررناه ان أحسن
 التأمل فيه والثاني ان النزاع قد يقع في صورتين فأكثر فان شرطوا في صورة النزاع في قولهم
 الا صورة النزاع وقولهم الخالي عن صورة النزاع أن تكون واحدة فهو بعيد ويلزم منه أن
 يخرج التبع فيما اذا تعددت عند الاستقراء مطلقا وهو بعيد وان لم يشترطوا ذلك لزم افادته
 القطع فيما اذا كان بكل الجزئيات الا صورة النزاع وكانت مائة وافادته الظن فيما اذا كان بكل
 الجزئيات الواحدة فقط ما عدا صورة النزاع وكانت واحدة فقط مع ان ذلك لا وجه له بل
 الذي يجبه العكس فليتأمل واعلم انه قد بقي ههنا أمور لا بد من بيانها الاول انه لما قسم
 الاستقراء الى تام وناقص واعتبر في الاول كون الاستدلال بجميع الجزئيات ما عدا صورة
 النزاع وفي الثاني كونه بأكثر الجزئيات لزم خروج ما يكون بنصف الجزئيات فاقبل فلا يكون
 استقراء على مقتضى كلامه وحينئذ يشكل الامر بمسائل استند الفقهاء فيها الى الاستقراء مع
 انه لم يقع فيها استدلال بجميع الجزئيات ولا بأكثرها كما في كون أقل سن الحيض تسع سنين وان
 أقل يوم وليلة وأكثر خمسة عشر يوما وغالبه ست اوسبع فانهم صرحوا بان مستند الشافعي
 في جميع ذلك هو الاستقراء ومعلوم ان الشافعي لم يستقرئ حال جميع نساء العالم في زمانه
 ولا حال أكثرهن بل ولا حال نصفهن ولا ما يقرب منه فضلا عن نساء العالم على الاطلاق للقطع
 بعدم استقراءه حال جميع نساء الأعصار المتقدمة عليه من لدن وجد الانسان والمتأخرة عنه
 الى قيام الساعة فالوجه ترك التقييد بالاكثر في الناقص وان قديده كثير من المناطقة بل يقيد
 بالبعض كما وقع في عبارة غير واحد كالامام في الحصول وتبعه الاسنوي وينبغي ضبط البعض
 بما يحصل معه ظن عموم الحكم الثاني ان شيخنا الشريف قد قال في شرحه للغزاة ثم لا يخفى انه
 اذا كان المدعى حكما على كل على وجه جزئي ليكون قضية محصورة جزئية فيقال بعض
 الحيوان ناطق لان زيدا وعمرا حيوان وهما ناطقان فالظاهر انه استقراء اصدق انه استدلال
 بحال الجزئي على حال الكل الا انه على وجه جزئي فكما ان القياس استدلال بحال الكل على
 وجه كلي او جزئي فكذا الاستقراء استدلال عليه كذلك وهو أيضا يقيد باليقين من غير تقسيم
 وكلامهم لا يشمل ذلك بل صرح في شرح المواقف بانه ان بين حال بعض الافراد يقيد الظن وفيه

ما مرّ نعم في شرح المطالع ونحوه يكون الداعي حكماً كلياً فيخرج ما ذكرنا إلا أن كثيراً من
الكتب خال عنه ويلزم على التقييد وجود نوع من الاستدلال خارج عن الأقسام المذكورة
الابتنال التكلف اه وفي شمول عبارة المصنف لهذا القسم نظراً قوله الثالث قال الكوراني
والفرق بين القياس المنطقي والقياس الاصولي والاستقراء هو ان القياس المنطقي الاستدلال
بثبوت الحكم في الكل لا يثبت في الجزئي والقياس الاصولي الاستدلال بثبوت الحكم
في جزئي لا يثبت في جزئي آخر مثله بجماع كاس سبق تفصيله والاستقراء الاستدلال بثبوت
الحكم في الجزئي لا يثبت في الكل عكس القياس المنطقي وبعضهم قد خبط في هذا المقام خبطاً
فاحشاً فذكر ان الاستقراء التام هو القياس المنطقي ثم قال وليفرق بين القياس الاصولي
والاستقراء الناقص بأن الحكم في الناقص بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته وهذا كلام من لم يتقن
القواعد العلمية وقد بينا لك الفرق فتمسك به وعرض عليه بالنواجز حتى يخلصك من هذه الاوهام
اه (وأقول) ما ذكره من الفرق فهو من المشهورات في كتب الميزان المعالومات حتى للصبيان
وليس هو محل تبحر ولا محل أمر بالتمسك به والعرض عليه بالنواجز وأما ما بالغته في حق البعض
المذكور والمراد به الزركشي ووقعته في حقه بالباطل فهو من قبيح تهوره وجرأته على أئمة
الدين ومنشأ ذلك ما استولى عليه من بليسة العصبية مع ضعف اطلاعه وتوهمه عدم بقاء شيء
وراء ما عرفه فاذا رأى في كلام الشراح ما لم يعرفه ولم يفهمه على وجهه بادرا إلى انكاره
والمبالغة عليه بما يعود عليه بالعار عند أولى الابصار مادامت هذه الدار وذلك لان ما قاله
الزركشي صريح به غير واحد من أئمة الاصول وله معنى صحيح يستوقف عليه فأما قوله ان
الاستقراء التام هو القياس المنطقي فمن صريح به الصفي الهندي في نهايته والمصنف في شرح
المنهاج سائق ذلك مساق النقل ولما عرف اهل المنطق القياس بأنه قول موافق من قضايا
معي سلبت لزمنه لذاته قول آخر أو ردوا عليه انه صادق على الاستقراء التام وأجابوا بأنه
لا يضر ذلك لانه راجع الى القياس كما صرح به السيد واذا كان الاستقراء التام واجعا الى
القياس المنطقي باعتراف نفس أهل المنطق كما رأيت فغايتها في قول من قال ان الاستقراء
التام هو القياس المنطقي مسامحة في التعبير والمراد انه بحسب المأل من أفراده والمسامحة
في الكلام أمر شائع ذائع لا ينكر ولا يستوجب هذا التهور الفاحش المستنكر وأما قوله
وليفرق بين القياس الاصولي الخ فغرضه من ذلك الاقتداء بهم في دفع اشكال الا ان
الكوراني لم يمتد اليه ولا اطاع من محله عليه فخطب خطب العشواء وقال ما قال وقد أوضح ذلك
الصفي الهندي في نهايته حيث قال بعد ان ذكر انه اختلف في الاستقراء الناقص وان الاظهر
انه يفيد الظن الغالب فوجب أن يكون حجة لما تقدم من الأدلة الدالة على ان العمل بالظن
واجب مانعه (فان قلت) القياس التأميلي حجة عند جميع القائلين بالقياس في الحكم الشرعي
وانه اقل مرتبة من الاستقراء لانه حكم على جزئي لثبوته في جزئي آخر بخلاف الاستقراء فانه
حكم على الكل لثبوته في أكثر الجزئيات وحاصله راجع الى الحكم على جزئي لثبوته في أكثر
الجزئيات لانه لا يصير حكماً على الكل ما لم يثبت في جميع جزئياته وهو بالحاق الجزئي الذي
لم يستقرئ حكمه بالجزئيات التي استقرت أحكامها واذا كان كذلك كان الاستقراء أولى

بالحجية من القياس التمثيلي أي فلم يختلف فيه مع الاتفاق على القياس التمثيلي (قلت) لكن يشترط في الحاق الجزئي بالجزئي الآخر أن يكون بالجامع الذي هو علم الحكم وليس الأمر كذلك في الاستقراء بل هو حكم على الكل بمجرد ثبوته في أكثر ثباته ولا يمنع عقلاً أن يكون بعض الأنواع مخالفاً للنوع الآخر في الحكم وإن كانا من درجتين تحت جنس واحد كما تقدم اهـ فتأمل قوله وحاصله الخ يظهر لك بما لا مزيد عليه عند الرزكشي فيما ذكره من الفرق وإن ما ذكره السكورا في فيه لا ينبغي عنه وأنه لم يزد في المعنى على التشنيع على نفسه والاعلان بتخلطه وهو سهو وكمن عاتب قولاً صحيحاً * وأقنه من القهقري السقيم

والله المستعان على ما تصفون (قوله وأجيب بأنه منزل منزلة العدم) قال شيخنا العلامة لا ينبغي أن وجود الاحتمال وإن بعد منع من القطع وإن تنزله منزلة العدم لا يصير معدوماً والقطع انما يحصل بعدم الاحتمال لا بتزيل الوجود منزلة العدم اهـ (وأقول) هو أشكال واضح وإن كان على القوم دون الشارح لأنه لم يزد على نقل ما قالوه نعم قد يتسكف الجواب بأن المراد القطع بحسب العادة والعلوم العادية لا يتأقفا الاحتمال العقلي كما في القطع بأن الجبل الآن حجر مع تجويز العقل انقلابه الآن ذهباً أو بأنه ليس كل احتمال يتأقفا القطع بل المنزل منزلة العدم وإن لم يكن معدوماً حقيقة لا يتأقفا القطع كما هو ظاهر كلامهم هذا ولا يلزم ما أورده الشيخ لأنه مجرد دعوى خال عن البرهان الآن يدعى فيه البداهة لكن له منعها وبما يؤيد في الجملة أن ليس كل احتمال يتأقفا القطع أن الحنفية ذهبوا إلى أن الاحتمال انما يتأقفا القطع إذا نشأ عن دليل لا مطلقاً (قوله ويسمى هذا عند الفقهاء) قال شيخنا العلامة ظاهره أنه إشارة إلى الناقص ولا ينبغي أن الناقص ليس الحاقا قعين أنه إشارة إلى إثبات الحكم بالناقص اهـ (وأقول) التعيين ممنوع بل يجوز كون الإشارة إلى الناقص لأن هذه التسمية اصطلاحية للفقهاء وغاية ما يطلب فيها مناسبة معناها المصطلح للمعنى الأصلي وهو متحقق لأن الاستقراء مشتمل على الحاق لأنه موصل إليه وانما يتوجه ما قاله لو كان المصنف قد عبر بقوله وهذا الحاق الفرد بالأغلب وانما عبر بقوله ويسمى فالفرق بينهما في غاية الوضوح فتأمل (قوله قال علماءنا استحباب العدم الأصلي والعموم والنص إلى ورود المغير وما دل الشرع على ثبوته لوجوده) اهـ (قوله مطلقاً) وأقول صرح المصنف بنفي الخلاف عندنا في المسائل الثلاث فإنه قال في شرح المختصر كما نقله عنه صاحب الدرر الأفرید ما نصه ونحن نقول للاستحباب صورة احداها ما ذكره يعني ابن الحاجب من استحباب العدم الأصلي وهذا أن ثبت فيه خلاف فغير أصحائنا وأما أصحائنا فخطبوا على أنه حجة * والثانية استحباب مقتضى العموم والنص إلى أن يرد المخصص والناسخ ولم يختلف أصحائنا في أنه حجة أيضاً * والثالثة استحباب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجوده سببه قال ولا أعرف في هذا أيضاً خلافاً لأصحابنا راجعهم الله اهـ وصرح الرزكشي في شرحه بمثله وقال أعني المصنف في شرح المنهاج الاستحباب يطلق على أوجه أحدها استحباب العدم الأصلي والجمهور على العمل بهذا وأدعى بعضهم فيه الاتفاق والثاني استحباب العموم إلى أن يرد مخصص وهو دليل عند القائلين به واستحباب النص إلى أن يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم ما لم يرد النسخ والثالث استحباب حكم دل الشرع على ثبوته

وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد وأجيب بأنه منزل منزلة العدم (أو) كان (ناقصاً أي باكراً الجزئيات) الخالي عن صورة النزاع (فقطعي) فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرا (ويسمى) هذا عند الفقهاء (الحاق الفرد بالأغلب * مسألة) في الاستحباب وقد اشتهر أنه حجة عندنا دون الحنفية فنقول تحرير محل النزاع (قال علماءنا استحباب العدم الأصلي)

ودوامه كالك اه باختصار ثم قال اختلف الناس في استحباب الحال المشار اليه في القسم الثاني والثالث وكذا الاول ان لم نجعله محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على انه لا بد من استقرار الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه أسد ها انه حجة وبه قال الاكثرون وبه قال الامام وأتباعه والثاني انه ليس بحجة وبه قالت الخنفية كما نقله في الكتاب يعني المنهاج تبعه الغيرة وكثير من المتكلمين والثالث ما اختاره القاضي أبو بكر في كتابه التقریب والارشاد وانه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فانه لم يكف الاقصى الطلب الداخل في مقدوره على العادة فاذا فعل ذلك ولم يجد دليلا أخذتني الوجوب ولا يسمع منه اذا انتصب مسؤولا في مجلس المناظرة فان المجتهدين اذا تناظروا وتذاكرا طرقت الاجتهاد فبقي الاجيب قوله لم أجد دليلا على الوجوب وهل هو في ذلك الامتع فلا يسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة وهذا التفصيل عندنا حق متقبيل والرابع وهو المصمول به عند الخنفية كما صرح به أصحابهم في كتبهم انه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح لبدء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود باستحباب الحال يصلح حجة لابقاء ملكه لافي اثبات المال له في مال مورثه والخامس انه يصلح للترجيح فقط اه ويتحصل من كلامه في الشكاين ان الاقسام الثلاثة المذكورة في جميع الجوامع متفق عليها عندنا وان فيها خلافا للغيرنا على نزاع في الاول ومنه يظهر صحة قول شيخ الاسلام كالكمال في قول الشارح المحقق في القسمين الاولين بحرمانه اى عندنا بقريته قوله قال علماءنا والافهم محل خلاف اه ويظهر اشكال سكوت الشارح في الثالث عن قوله بحرمانه فانه مجزوم به عندنا أيضا كما رأيت ويجاب بأن الجزم به عندنا انما هو في الجملة لا مطلقا كما يستفاد من شرح قوله وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر الخ لا ترى الى قول الشارح فيه فان عارضه ظاهر الى قوله قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعي فلو قيل بدولة حجة في الثالث بقوله بحرمانه التقييد الجزم بقوله مطلقا وكان المعنى انه مجزوم به عندنا مطلقا وليس كذلك وانما هو مجزوم به في الجملة وفي بعض تفاصيله خلاف عندنا كما رأيت على ان التقييد بقوله بحرمانه في الثالث لا يناسب المقابلة بقوله وقيل حجة في الدفع دون الرفع اذا القطع بالاطلاق لا يناسب مقابلته بالتفصيل وانما يناسب مقابلته بحكاية خلافه وتفصيله كما لا يخفى ويظهر أيضا انكسرة تعبيرة بقوله قال علماءنا وهي الاشارة الى اتفاقهم في هذه المواضع الثلاثة وان قوله مطلقا معناه عدم التقييد بشئ مما ذكر في الاقوال المحكية بعده (فان قلت) ومنه يظهر أيضا ان خلاف غيرنا جار في الاقسام الثلاثة وقضية كلام الشارح خلافه حيث لم يقدر لفظه مطلقا في القسمين الاولين فان بها تظهر مقابلة الخلاف المذكور لما قبله (قلت) يحتمل ان خلاف غيرنا وان كان جاريا في الاقسام الثلاثة كما صرح به ما سمعته عن المصنف الا ان هذا الخلاف المذكور في جميع الجوامع مخصوص بالقسم الثالث كما صرح بذلك شيخ الاسلام في حاشيته حيث قال في قول الشارح فنقول تهريز محل النزاع أشار به الى أن كلام المصنف ليس على اطلاقه من رجوع الخلاف الا في جميع الاستصحابات اه اى بل يختص بالثالث وقد وجه بأنه لا يتصور في غيره ولكن في ذلك نظر ظاهر اتمأ أولا فكلام المصنف السابق عن شرح المنهاج صريح في رجوع الخلاف الا في جميع الاستصحابات المذكورة لا ترى الى قوله اختلف

الناس في استصحاب الحال المشار اليه في القسم الثاني والثالث وكذا الاول ان لم يجعله محل
 وفاق على مذاهب الى أن عدم تلك المذاهب الرابع السابق الذي هو أول الخلاف المذكور
 في جميع الجوامع وأما ثانياً فلا نسلم عدم تصور ذلك الخلاف في غير الثالث ولو سلم عدم تصور
 بعضه في جميع ما عدا الثالث لم يضر لان المقصود جريان جله الخلاف في الاقسام الثلاثة وذلك
 لا يتأني أن يختص بعضه ببعضها فليست أتم (فان قلت) يتأني ذلك قول الشارح فنقول تحرير محل
 النزاع (قلت) هذا منوع لان معناه ان ذكر المصنف هذه الاقسام الثلاثة مع عزوها الى علمائنا
 اشارة الى أنهم محل الخلاف بينهم وبين الحنفية ويؤيد ذلك قول المصنف الا في نعرف الخ مع
 قول الشارح الذي قلناه دون الحنفية فان الذي ذكرناه عرف شامل للاقسام الثلاثة كما بينه
 المحشيان وهذا لا يتأني رجوع الخلاف الا في جميع ما تقدم سواء كان كله للحنفية او بعضه
 دون بعض والحاصل ان جمع الجوامع اقتصر على الخلاف الجاري في القسم الثالث وترك
 الخلاف الجاري في القسمين الاولين مع ثبوته واذا علمت ذلك علمت خطأ السكوداني في قوله ولا بد
 أولاً من تحرير محل النزاع فنقول محل اى النزاع هو الحكم الشرعي لا النفي الاصلى ولذا يقول
 الحنفية الاستصحاب يصلح دافعا لامتناع الحياة المفقودة تصلح حجة في دفع الارث عنه لا في اثبات
 الارث له فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصلى والعموم الاصلى
 والنص فانه لا خلاف في الثلاثة بل الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه سابقاً ثم قال
 قوله وقيل في الدفع دون الرفع اشارة الى ما نقلناه عن الحنفية ولكن مقابلته بقوله مطلقا ليس
 بحسن لان قوله مطلقا اشارة الى عدم الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته فقوله به ذلك يشعر
 بان الخلاف من الشافعية كما أن قوله بعده وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر خلاف الشافعية
 اه فقوله فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصلى والعموم والنص
 فانه لا خلاف في الثلاثة خطأ ظاهر لانه ان أراد نفي الخلاف عنهم مطلقا فهو باطل لما علمته
 بما لا مزيد عليه وان أراد نفي الخلاف المذكور في المتن مع الاعتراف بخلاف آخرها فهو هذا
 لا يقتضى أن يجب على المصنف ترك هذه اللفظة التي أفادت الاشارة الى اتفاق علمائنا في جميع
 هذه الاقسام والى مخالفة غيرهم اهم فيها فكيف يسوغ له اقل فضلا عن فاضل أن يوجب ترك
 هذه اللفظة مع افادتها هاتين القائمتين وقوله ولكن مقابلته بقوله مطلقا ليس بحسن لان قوله
 مطلقا اشارة الى عدم الخلاف الخ خطأ ظاهر أيضا فان دعوى ان قوله مطلقا اشارة الى عدم
 الخلاف باطلة لا يشهد بها عقل ولا نقل بل ليس معنى قوله مطلقا الا عدم التقييد بما ذكر بعده
 من التفاصيل كما هو القاعدة في أمثال ذلك والذي يظهر انه لا سند له في هذا الكلام الاقتلبيه
 ما توهمه من قول الزركشي ولا يعرف في الثلاثة خلاف عندنا وهذا قال المصنف مطلقا اه
 وبذلك كله يظهر انه لم يزد في هذا المقام مع عدم التأمل وعدم مراجعة الكتب على التغيير
 في وجوه الحسان وبما قرأنا يعرف أيضا ما في قول شيخنا العلامة والخلاف المحكي بقوله وقيل
 في الدفع وما بعده خاص بالثالث للعلم بأن الاولين لا خلاف فيهم ما والخلاف المحكي في الثالث
 ليس للحنفية فمن ثم قال الشارح في الاولين جرما وقال المصنف فيما يأتي نعرف الخ فتأمل اه
 نقوله للعلم بأن الاولين لا خلاف فيهم ما غير صحيح ومن أين علم ذلك وكيف وقد علمت نصريح

المصنف بالخلاف في الأولين أيضا وكان الأسهل أن يقول للعلم بأن الأولين ليس فيهما هذا
 الخلاف المحكي على أن هذا ممنوع أيضا كما تقدم بيانه فتأمل وقوله والخلاف المحكي في الثالث
 ليس للحنفية غير صحيح أيضا كيف وقد سمعت قول المصنف في شرح المنهاج وهو المعمول به عند
 الحنفية الخ الآن يريد أنه ليس جميعه للحنفية ولا يخفى ما فيه وقوله فن ثم قال المصنف في الأولين
 جزما أي فلاجل أنه لاخلاف في الأولين قال المصنف فيهما ما ذكره هذا لا يصح على إطلاقه مع
 ما علمته من تصريح المصنف بالخلاف فيهما ولهذا جعل شيخ الإسلام كالكمال قوله جزما على أن
 المراد جزما عندنا لا مطلقا كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه وقوله وقال المصنف فيما يأتي فعرف
 الخ أي لاجل أن الخلاف المحكي في الثالث الخ قال المصنف الخ وهذا يقتضي أن المراد بقول
 المصنف فعرف الخ نوع آخر غير الأنواع الثلاثة السابقة ويرد عليه أنه قد علم كون الخلاف
 المحكي في الثالث للحنفية أيضا فلا يصح تعليل قوله وقال المصنف الخ بقوله ومن ثم وان تفسير
 الاستصحاب بما ذكره المصنف بقوله فعرف أن الاستصحاب ثبوت أمر الخ شامل للنوع الثالث
 في كلام المصنف بل انما أشار المصنف بقوله فعرف الخ اليه والافاذا كان الاستصحاب المذكور
 خارجا عن الأنواع الثلاثة فن أبين عرف حتى يصح قول المصنف فعرف الخ تقريرا على ما قبله
 بل قال الكمال وشيخ الإسلام أنه أعني تفسير الاستصحاب في قول المصنف فعرف الخ بما ذكره
 شامل للأنواع الثلاثة السابقة وعبرة الكمال قوله ثبوت أمر الأمر يتناول العدم الأصلي
 والعموم والنص ومادل الشرع على ثبوته لوجود سببه فكل من محل نزاع بيننا وبين من قال
 من الحنفية بعدم حجية الاستصحاب اه وعبرة شيخ الإسلام قوله ثبوت أمر الأمر يشمل جميع
 الأنواع التي قدمها فكل من محل خلاف بيننا وبين المخالف من الحنفية وان كان أكثرها
 متفقاً عليه عندنا اه وكأنه أشار بقوله أكثرها إلى الثالث بناء على أن فيه خلافا عندنا على
 ما أشرنا اليه فيما سبق وإلى أن ذلك لا يخالف في المصنف الخلاف فيه لأن مراده في الخلاف
 فيه في الجملة وهذا الكلام من الكمال وشيخ الإسلام يقتضي أمرين الأول أن قول المصنف
 فعرف الخ متفرع ومتسبب عن جميع ما ذكر في الأنواع الثلاثة إشارة إلى أنه محل الخلاف
 بيننا وبين الحنفية وان ضابط الثلاثة ما ذكره هنا من قوله ثبوت أمر الخ والثاني أن قول
 المصنف في أول الكلام تصوير محل النزاع إشارة إلى أن المصنف بين محل النزاع بقوله قال
 علماء الخ الكلام المحكي عن علمائنا جميع ما ذكره في قوله قال علمائنا إلى قوله حجة مطلقة
 بيان محل النزاع بيننا وبين المخالف وأنه ليس المراد من قول المصنف في هذا الكلام
 المحكي عن علمائنا بعضه محل نزاع وبعضه ليس كذلك كما قد يتوهم من عبارته والحاصل أن
 المراد بيان محل النزاع بيننا وبين المخالف في الصور التي شملها النزاع ليعلم محل النزاع فليست أمثلة وقوله فتأمل
 قلنا قد تأملناه فعلمنا فساد عدم مطابقة لما صرح به المصنف وغيره وأنه كلام لم يعقل فيه
 الشيخ على سوى فهمه من غير احاطة بالمسئلة وما قيل فيها كما هو في غاية الوضوح مما ينهنا فمتدبر
 (قوله وهو نقي) قال شيخنا العلامة الأحسن أن يقول وهو انتفاء العقل لان الضمير أي
 هو عائد على العدم اه (وأقول) عبر بالأحسن إشارة إلى صحة ما عبر به المصنف وحسنه كأن
 يجعل مصدر نقي المبني للمفعول على أن في ذهني أنه جازي الشيء مبني للفاعل بمعنى اللازم أي

وهو نقي ما انتفاء العقل ولم
 يفتبه الشرع

استثنى الشيء فيكون مصدره التثني بمعنى الاتقاء وعذر الشارح في هذا التعبير الاقتداء بالقوم
فانه غلب عليه المحافظة على عبارتهم بما لغته في الاحتياط (قوله كرجوب صوم رجب) أقول
قد يناقش في أن العقل ثني وجوب صوم رجب بل غايته أنه لا يقتضي في ذلك شيئاً من ثني أو إثبات
الان يراد بنفيه ذلك عدم ادراك وجوده أي وهو اتقان ما لم يدرك العقل وجوده كوجوب صوم
رجب (قوله من مخصص أو ناسخ) هذا لا يتأني في العدم الاصل كما لم يمتنع تقدم نفيه تخصيص
قوله الى ورود المغير بالقسم الثاني دون ما قبله وما بعده مع تأنيبه في ما أبضا واعمل الخاتم
للشارح على هذا التخصيص متابعتهم عليه واعمل اقتصارهم عليه كثرة وجود المغير وظهوره
في هذا القسم فليأتكم (قوله وتقدم ان ابن سريج) أقول يحتمل انه إشارة الى تقييد المسئلة
بغير قول ابن سريج ليتأتى الجزم بالحجية اذ لا جزم مع مخالفة ابن سريج فالمراد اني انه لا حجة جزماً
عند القائلين يجوز العمل به قبل البحث ويحتمل انه إشارة الى تقييد المسئلة بما بعد البحث
لاتفاق ابن سريج مع غيره حينئذ على العمل فليتأتى الجزم بالحجية ويحتمل انه إشارة الى تقييد
المسئلة بحياة النبي صلى الله عليه وسلم للاتفاق حينئذ على العمل فان مخالفة ابن سريج انما هي
فيما بعد حياته صلى الله عليه وسلم فعلى الاولين يكون المراد بالورود الوجود على المجتهد بمعنى
اطلاعه على المغير وعلى الثالث يكون على ظاهره من الوجود عن الشارع (قوله في الدفع به عما
ثبت) المراد بما ثبت المدفوع عنه في مثال الشارح عدم الارث من المفقود لا الارث لان
استصحاب الحياة لا يدفع عن الارث منه بل يدفعه وانما يدفع عن عدم الارث منه لانه يقتضي
عدم الارث منه ولا يتأني ذلك قول الشارح فانه دافع للارث منه لان المدفوع غير المدفوع
واذا دفع الارث منه لم يمتنع ان يدفع عن عدم الارث منه (قوله دون الرفع به لما ثبت) المراد بما
ثبت الذي لا يرفع بالاستصحاب في مثال الشارح عدم ارث المذقة ومن غيره (فان قيل) هلا جعل
عدم ارثه من غيره مدفوعاً عنه فانه ثابت مستقر (قلت) انما يجمع له مدفوعاً عنه وان كان ثابتاً
مستمر لان استصحاب الحياة لا يناسب كونه دافعاً عنه لانه يقتضي خلافه وهو ارثه من غيره
وما يقتضي الشيء لا يكون دافعاً عن نفيه فنام له (قوله كاستصحاب حياة المفقود) قد يقال
حياة المفقود خارجة عن المستصحب في اقسام الاستصحاب الثلاثة السابقة اذ ليس عدماً
أصلها ولا عموماً ولا نصاً ولا شيئاً دل الشرح على ثبوته لوجود سببه ويمكن ان يجاب اما بان في هذا
التمثيل مسامحة لان التمثيل كثيراً ما يتساهل فيه لان المقصود به الايضاح وهو حاصل مع ذلك واما
بانه إشارة الى أن المستصحب غير منحصر فيما ذكره الا لما يتوهم من الاقتصار على الاقسام
المذكورة (قوله ليخرج بول وقع في ماء كثير) قال شيخنا العلامة أحسن منه أن يقول ليدخل
غير ذي السبب لان خروج ذي السبب حاصل بالاطلاق كالتقييد فالتقييد أفاضل من غير ذي
السبب لان خروج ذي السبب انتهى (وأقول) توجيه كلام المصنف بحيث يحتص خروج ذي
السبب بالتقييد ان يجعل معنى ليخرج ما ذكر ليختص بالخروج به والمراد خروج ما ذكر ونحوه من كل
ذي سبب فانه ما في الباب أن يكون في العبارة مسامحة حينئذ ترجع المناقشة لفظة وقد اشتهر
سهولة أمر هائم لا يخفى ان المعنى ليخرج الاستصحاب أي استصحاب طهارة الماء في هذه الحالة
اعني حالة معارضة الظاهر الغالب ذي السبب كالتحجيس في المثال أي عن الاعتبار والحجية

كوجوب صوم رجب
حجة جزماً (و) استصحاب
(العموم) والنص الى ورود
المغير) من مخصص أو ناسخ
حجة جزماً فيعمل به الى
وروده وتقدم ان ابن سريج
خالف في العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص
(و) استصحاب (مادل الشرح
على ثبوته لوجود سببه)
كثبوت الملك بالبراء (حجة
مطلقاً قبل) حجة (في الدفع)
به عما ثبت (دون الرفع) به
لما ثبت كاستصحاب حياة
المفقود قبل الحكم بوثقه
فانه دافع للارث منه وليس
برافع لعدم ارثه من غيره
لأنه في حياته فلا يثبت
استصحابه له ما كاجابدا
اذا اصل عدمه (وقيل)
حجة (بشروط أن لا يعارضه
ظاهر مطلقاً وقيل ظاهر
غالب قيل مطلقاً وقيل
ذو سبب) فان عارضه
ظاهر مطلقاً وبشروط على
الخلاف قدّم الظاهر عليه
وهو المخرج من قولي
الشافعي في تعارض الاصل
والظاهر والتقييد بذی
السبب (ليخرج بول وقع
في ماء كثير فوجد متغيراً
واحتمل كون التغير به)

أولخرج تخيس البول الذي هو ظاهر غالب ذوسبب أي عن عدم المعارضة للاستصحاب فيكون معارضاه اذلا معنى لخروج نفس البول سواء أريد خروجه من الاستصحاب أو من الظاهر الغالب اذ ليس البول استصحابا ولا ذاسبب بل ذوالسبب هو التخييس كما لا يخفى وكذا المعنى في قول شيخنا ليدخل غير ذى السبب أي ايدخل الاستصحاب في حالة معارضة غير ذى السبب أي في الاستصحاب الذي هو حجة أو في الاعتبار والحجة أو ليدخل غير ذى السبب في عدم المعارضة أو في الظاهر غير المارض اذلا معنى لدخول نفس غير ذى السبب في الاستصحاب اذ ليس استصحابا أو في الظاهر الغالب في الجملة لدخوله فيه كذلك بكل حال بخلاف دخوله فيه باعتبار كونه غير مارض فتأمل وبما تقر بظهور وجه قول شيخنا الشهاب لو قال لخرج ماء كثير وقع فيه بول كان أولى انتهى وذلك لان التأويل عليه أقرب بحمله على حذف المضاف أي استصحاب طهارة ماء الى آخره فتأمل (قوله عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة) أقول قد يتوقف في غلبة نجاسة الماء الكثير بوقوع البول فيه فان نجاسته بسبب تغيره وقد ينفع غلبته بتغيره فليتأمل (قوله والحق التفصيل أي سقوط الاصل الى آخره) فيه أمران الاول ان هذا التفصيل مقابل لقول اعتبار الاصل وقول اعتبار الظاهر كما أشار الشارح الى الاول بقوله كما تقدم الى آخره والى الثاني بقوله تقدمت على الطهارة الى آخره ومن هنا ظهر تركته قوله كما تقدم الى آخره فهي التوطئة للتفصيل لانه مقابل لذلك فكان المصنف قال الحق في مسئلة البول أن لا يمتنع بالاستصحاب مطاقا ولا بالظاهر كذلك بل بكل منهما بقيد أو في حال والثاني انه خلاف ما في فروع الشافعية فانهم انما فصلوا فيما بعد الوقوع لا فيما قبله له وكان يمكن جعل عبارة المصنف على ما بعد الوقوع بان براد قرب العهد وبعده بالتغير بالنسبة للوقوع أي ان قرب العلم بالتغير من وقوع النجاسة بان رآه عقب الوقوع متغيرا وبعد العلم بذلك من وقوعها بان غاب عنه زمن ما بعد الوقوع ثم رآه متغيرا (قوله استصحابا لما قبل الخروج من بقاءه المجموع عليه) قال شيخنا العلامة المطابق لما تقدم أن يقول من عدم النقص المجموع فيه على البقاء انتهى (وأقول) قد أشار الشارح في قوله أي اذا أجمع على حكم الى آخره الى أن حال الاجماع ليس عبارة عن الحكم بل عن محل الحكم فحال الاجماع في المثال كون النجس في البدن وعدم بروزه الى خارجه وحكمه عدم نقض الوضوء ومعلوم مما تقدم ان المستصحب هو الحكم فيكون قول المصنف ولا يمتنع باستصحاب حال الاجماع على حذف المضاف أي حكم حال الاجماع أي الحكم الذي وقع الاجماع عليه في الحال الخصوصية وحينئذ فقوله استصحابا لما قبل الخروج من بقاءه قد أشار فيه بقوله قبل الخروج الى حال الاجماع وبلقظ مامع بيانه المذكور الى الحكم المستصحب ولا يخفى مع أدنى تأمل ان في هذا غاية المطابقة لما تقدم وأنه لا فرق بين ان يجعل المستصحب عدم النقص أو بوجه له بقاء الوضوء لانهما بمعنى واحد وكانه انما عبر ببقائه لانه الانسب بحال عدم الخروج اذ لم يحدث فيه ما يمكن ان يسند اليه النقص حتى يتيقن واللائق والمعتمد أنه انما يتيقن النقص عند حدوث ما يتوهم كونه ناقضا فانه لا وجه لاقولنا لا ينقض الوضوء قبل خروج النجس بخلاف قولنا الوضوء باق أي عدم ما يمكن معه النقص والذي يتراعى من قول الشيخ من عدم النقص المجموع فيه على البقاء أنه جعل عدم النقص هو

وكونه بغيره مما لا يضر
كقول المكث فان
استصحاب طهارته الاصل
عارضه نجاسته الظاهرة
الغالبة ذات السبب قدمت
على الطهارة على قول
اعتبار الظاهر كما تقدم
الطهارة على قول اعتبار
الاصل (والحق) التفصيل
أي (سقوط الاصل ان قرب
العهد) بعدم تغيره (واعتماد
ان بعد) العهد بعدم تغيره
(ولا يمتنع باستصحاب حال
الاجماع في محل الخلاف)
أي اذا أجمع على حكم في حال
واختلف فيه في حال أخرى
فلا يمتنع باستصحاب تلك
الحال في هذه (خلافا للمزني
والصيرفي وابن مريج
والآمدي) في قولهم يمتنع
بذلك مثاله الخارج النجس
من غير السيلاب لا ينقض
الوضوء عندنا استصحابا لما
قبل الخروج من بقاءه المجموع
عليه

حال الاجماع وبقائه هو الحكم المجمع عليه ولا وجه له لانه ان اراد بالبقاء بقاء عدم النقض فان
 اراد بقاءه قبل الخروج صادف كالبقاء مستدركا ذيك في ان يقال من عدم النقض المجمع عليه
 وان اراد بقاءه حال الخروج فليس بصحيح اذ ليس مجمعا عليه حينئذ وان اراد بالبقاء بقاء الوضوء
 ففساده واضح لانه بمنزلة قولنا عدم نقض الوضوء اجمعا فبقائه على بقاء الوضوء ولا معنى له وعند
 ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض واختلال ما زعم انه المطابق لما تقدم وكذا يظهر سقوط
 اعتراض شيخنا الشهاب حيث قال قوله استصحابا لما قبل الخروج أي لحال الاجماع قبل الخروج
 وهي الحال التي وقع فيها الاجماع فتستصحب عندهم ويخرجهم في حال الخروج هكذا افهم
 وما جعل الشارح من بقاءه بيانا لحال الاجماع كما ترى فغير ظاهر ولو اسقطه لكان في الكلام
 غنى عنه انتهى ووجه سقوطه انه توهم ان قول الشارح من بقاءه بيان لحال الاجماع وليس كذلك
 بل هو بيان لحكم تلك الحال اذ هو بيان لما الواقعة على الحكم وأما الحال فهي المعبر عنها بقوله
 قبل الخروج وعبارته كالصراحة به هذا فقوله مع ذلك كما ترى مما يقضى منه العجب وان
 المستصحب حال الاجماع وليس كذلك فانه لا معنى لاستصحاب حاله فان حاله هو عدم الخروج
 كما فسرناه هو بذلك حيث قال قبل هذا الكلام مانعه قوله في محل الخلاف أي في حال محله قوله
 أي اذا اجمع على حكم كعدم تأثير الدم في الوضوء قوله في حال هي استترة لقرار الدم في الجوف قوله
 في حال أخرى هي حالة بروزه اهـ ولا معنى لاستصحاب عدم الخروج في حال الخروج اذ
 الاستصحاب ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوت في الاول كما تقدم ولا يعقل ثبوت عدم الخروج
 في حال الخروج وانما المستصحب حكم تلك الحال وهو بقاء الوضوء فتأمل ذلك لتعلم ان أمره
 بقوله هكذا افهم مما لا يصح امثاله بل هو نفسه قد ذكر قبل هذا الكلام ان المستصحب
 الحكم حيث قال قوله باستصحاب تلك الحال أي حكمها وقوله في هذه أي في حكمها اهـ
 لكن قوله الثاني أي في حكمها ممنوع لان حكم الحال الاول يستصحب في الحال الثاني
 لا في حكمها كما هو ظاهر (فان قلت) اراد بالحال في قوله فيستصحب عندهم الحكم نفسه
 لا بمحل الحكم او اراد بمحل الحكم على حذف المضاف أي حكم حال الاجماع (قلت)
 هو ممكن وان كان في غاية البعد خصوصا وقد بين قبل هذا الكلام مغايرة الحال للحكم (قوله)
 فعرّف بما ذكر الى آخره) قال شيخنا الشهاب أي حيث لم يسبق للحنفية خلافا فيما مر لا يقال
 الحنفية ليس اهم في المتن ذكره طاقا لا نناقول قوله هنا فعرّف ان الاستصحاب معناه كما قال
 الشارح الذي قلناه دون الحنفية لانه اذا أطلق عند الاصوليين ينصرف الى ذلك ولما
 لم يسبق فيما مر خلافا عن الحنفية علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذکور هنا أخيرا
 اذ لم يبق غيره اهـ (وأقول) يحتمل انه اراد بقوله علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذکور
 هنا أخيرا أن قول المصنف ثبوت أمر الى آخره إشارة الى معنى آخر مغاير للاقسام السابقة
 وهو محل النزاع بيننا وبينهم ويحتمل انه اراد بذلك ان قول المصنف المذکور إشارة الى القسم
 الاخير وانه محل الخلاف بيننا وبينهم ويؤيد الاول قوله ولما لم يسبق فيما مر خلافا بيننا وبين
 الحنفية وعلى التقديرين فهو كلام ممنوع قد علم ما فيه مما أسلفناه على كلام شيخنا العلامة
 في الكلام على قول المصنف قال علماءنا الى آخره فراجع بل الصواب في توجيه معرفة ذلك

(فعرّف) مما ذكر (أن)
 الاستصحاب (الذي قلناه)
 دون الحنفية وينصرف
 اليه الاسم

بما ذكر انه لما عزا حجية الاستصحاب في الاقسام الثلاثة الى علم اتمام اشتراط مخالفة
المنقبة لهم في حجة الاستصحاب فهم ان المراد به القدر المشترك بين الاقسام الثلاثة وهو
ما ذكره بقوله ثبوت أمر الخ (قوله ثبوت أمر) قال شيخنا العلامة الاحسن ان يقول
اثبات أمر لان الاستصحاب فعل المستدل والثبوت أثره لا عينه اه وأقول
فيحصل الثبوت على انه مصدر بمعنى الاثبات أو يجعل على حذف المضاف أي اعتقاد ثبوت وهو
المراد بالاثبات كما لا يخفى وحينئذ فكونه فعلا كما قاله الشيخ خلاف التحقيق في الادراك ان
من باب الكيف لا من باب الفعل ولا الاتعمال كما تقرر في محله (قوله لولم يكن الثابت اليوم
ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس) قال شيخنا العلامة هذا التركيب فاسد لاتحاد المقدم والتالي
الى آخر ما بسطه ثم أجاب عنه (وأقول) يمكن أن يجاب عنه أيضا بان مفهوم المقدم اتفاقا
كون الثابت اليوم ثابتا أمس ومفهوم التالي كون الثابت اليوم غير الثابت أمس وهذا
المفهومان متغايران وليكنهما متلازمان فليمتأمل (قوله فيبقى باستصحاب أمس الخ) قال
شيخنا العلامة فيه نظر لا يخفى على المتأمل كيف يبقى بذلك وقد شرط في الاستصحاب فقدان
ما يصلح للتغيم وهو هنا موجود وهو بـ ودالميكال المشاهد في الحال انتهى وهو نظر قوى ما زال
يجري في البال ولعل المصنف أشار الى ضعف هذا الدليل بتعبيره بقوله قد يقال اذ هو من صيغ
الضعيف عند المحققين وقد سبق الشيخ الى هذا النظر الكوارني حيث قال في شرح كلام
المصنف مانصه وقد يقال في الاستدلال بالمقلوب لولم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير
ثابت في الامس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه واذا كان غير ثابت أمس يلزم عدم ثبوته اليوم
استصحابا بالعدم وليس كذلك لانه ثابت الآن فيلزم ثبوته أمس ويرد المنع على مقدمتين منه
فيقال قولك يلزم من عدم ثبوته أمس عدم ثبوته اليوم ممنوع اذ لا قرص انه ثابت اليوم
وقولك اذا ثبت اليوم يلزم ثبوته أمس ممنوع بل ثبت اليوم ولا يلزم ثبوته أمس وعدم ثبوته
فيه لا يقدح الا باستصحاب ذلك لعدم وقد علمت دفعه انتهى بحجرو فوه من النسخة الواقعة على
(قوله مسألة لا يطالب الثاني بالدليل ان ادعى علما ضروريا الى آخره) فيه أمران الاول ان
مناسبة هذه المسئلة لمسئلة الاستصحاب ظاهر لانها متعلقة بالنفي الذي يصح استصحابه
والثاني ان الكوارني قال في شرح هذا الكلام مانصه أقول الثاني للشيء الذي علم اتفاقه
لكل أحد بالضرورة بان عدم ذلك حسا توازرا فلا حاجة الى الدليل وهو ظاهر وان لم يكن ذلك
الاتقاء ضروريا يطالب بالبيان لانه يدعى أمر غير مسلم عند الخصم فلا بد من اثباته وعلى عبارة
المصنف مواخذة وهو أن يقال دعواه الضرورة لا تسقط عنه المطالبة لان دعوى الضرورة في
محل النزاع لا تسمع وبما قررنا تدفع المواخذة انتهى (وأقول) قال السيف الآمدي في احكامه
ما نصه اختلفوا في ان الثاني هل عليه دليل أم لا منهم من قال لا دليل عليه وسواء كان ذلك من
القضايا العقلية أو الشرعية ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضوعين ومنهم من أوجبه
في القضايا العقلية دون الشرعية والمختار انما هو التفصيل وهو ان الثاني اما ان يكون نافيا
بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه أو مدعي العلم أو الظن بالنفي فان كان الاول فالجاهل لا يطالب
بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه اني لست أجد الماء ولا يجوز ولا حرا

(ثبوت أمر في) الزمن (الثاني)
لثبوته في الاول افقدان
ما يصلح للتغيم من الاول
الى الثاني فلا زكاة عندنا فيما
حال عليه الحول من عشرين
دينارا ناقصة تروح رواج
الكاملة بالاستصحاب
(أما ثبوته) أي الأمر (في)
الاول لثبوته في الثاني
فقلوب أي فاستصحاب
مقلوب كان يقال في
الميكال الموجود الآن كان
على عهد صلى الله عليه
وسلم باستصحاب الحال في
الماضي (وقد يقال فيه) أي في
الاستصحاب المقلوب لظاهر
الاستدلال به (ولم يكن
الثابت اليوم ثابتا أمس
لكان غير ثابت) أمس اذ
لا واسطة بين الثبوت
وعدمه (فيقضى باستصحاب
أمس) الخالي عن الثبوت
فيه (بانه الآن غير ثابت
وليس كذلك) لانه مفروض
الثبوت الآن (فدل)
ذلك (على أنه ثابت) أمس
أيضا ويوجد في بعض النسخ
بعدائه الآن وهو مفسد
وليس في نسخة المصنف
(مسئلة لا يطالب الثاني)
للشيء (بالدليل) على اتفاقه
(ان ادعى علما ضروريا)
بانتقائه

ولا يردا الى غير ذلك وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يدعى العلم بنفي ما تنقاه ضرورة أولا بطريق
الضرورة فان كان الاول فلا دليل عليه أيضا لانه ان كان صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب
بالدليل عليه أيضا وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل أيضا فانه ما ادعى
حصوله له عن نظر ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر
غير مدعى له وان ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة الى ان اورد سوء الا بصور عددها منها
من أنكر وجوب صلاة سادسة أو صوم شوال قال هل يلزمه إقامة الدليل على ما تنقاه أم لا
ان قلتم بالاول فهو خلاف الاجماع وان قلتم بالثاني مع كونه نافيا في قضية غير ضرورة فقد
سلمت محل النزاع ثم أجاب بان النفي في جميع هذه الصور لم يحل عن دليل غير أنه قد يكتفي بظهوره
عن ذكره ثم بينه في صورتين المذكورتين بالبقاء على النفي الاصل واستصحاب الحال مع
عدم القاطع له وهو ما يدل على وجوب صلاة سادسة وعلى وجوب صوم شوال اه ولا يخفى
ان قضية تعاليه السابق بقوله لانه ان كان صادقا في دعواه الضرورة الخ ان المثبت كالثاني
في ذلك لكن قضية كلام أبي المنظر الا في خلافه وفيه نظروا قال الامام أبو المنظر السمعاني
في قواطع مسئلة الثاني للحكم يجب عليه الدليل مثل المثبت وقال أصحاب الظاهر لا دليل
عليه الى أن قال وأما دليلنا فهو ان النفي لكون الشيء حلالا أو حراما حكم من أحكام الدين
كالاثبات والاحكام لا تثبت الا بدليلها وكل من ادعى في شيء من الاشياء حكم من اثبات
أو نفي فعليه إقامة دليله بظاهر قوله تعالى قل ها توبوا هانكم ان كنتم صادقين ثم الدليل
على ما قلنا من جهة التحقيق هو ان الثاني فيما تنقاه لا يخلو من أحد أمرين اما ان يدعى العلم
بنفي ما تنقاه أو لا يدعى العلم بانتقائه بل انما يخبر عن جهله بذلك وشك فيه فان كان يخبر عن جهله
وشك فالدليل عنه ساقط لان أهل النظر قاطبة لا يوجبون دليلا على من يدعى الجهل والشك
ولا يقال لمن جهل أو شك لم جهل أو شككت ولو رام المدعي لذلك إقامة دليل لم يمكنه ذلك
وان كان الثاني يدعى العلم بصحة ما تنقاه فيقال من أين علمت نفي ما تنقاه اباضطرا واستدلال
ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه لو كان ضروريا لشاركا في ذلك وان قال بدليل سئل عن ذلك هل
هو حجة عقل أو سمع فان قال بسمع قلنا له بين وان قال بعقل قلنا له بين ذلك فدل أنه لا بد من دليل
يقينه واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة الا بدعوى علم الضرورة وهذا باطل الى أن قال
قالوا على هذا ان الثاني متمسك بالعدم والعدم غير محتاج الى الدليل فان الشيء الذي هو مدلول
يحتاج الى الدليل وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل وهو ان الثاني يدعى العلم بانتقائه الشيء
ودعوى العلم بانتقائه الشيء لا يجوز أن يكون الاعن دليل الى أن قال وأما في مسئلتنا فصورة
الخلاف في موضع يقطع بالنفي ولا يجوز أن يقطع بالنفي الاعن دليل يقتضيه ويوجب ان قيل
أليس لو نفي صلاة سادسة لا يكون عليه دليل قلنا لا بد في نفيها من دليل يقينه عليه وهو ان يقول
ان الله تعالى لا يتعب خلقه بفرض الا ويجعل الى معرفته طريقا يقام من جهة الدليل ولما لم نجد
ما يدلنا على الوجوب دلنا ذلك على انه لا واجب وقد قال بعض أصحابنا يقال لمن زعم أنه ليس
على الثاني دليل أفت هذا بدليل أو غير دليل فان قال قلته بدليل فقد اعترف أن الثاني عليه
الدليل وان قال قلته بلا دليل يقال لزمك نقصك (٣) عل يقول انا انفي صحة ما يعتقده من هذا

القول واتمسك بان الثاني لادليل عليه وهذا فصل منه معد في اظهار المناقضة عليهم في سوالهم انتهى فانت ترى هذين الامامين الجليلين المجمع على امامتهم ما وجلالاتهم ما وانهم ما من الائمة المتبوعين في مثل هذا الشأن قد صرحا بان الكلام في دعوى ضرورة لم يوصل غير ذلك المدعى الا ترى الى ترديد الاول في دعوى مدعى الضرورة بين كونه صادقا وغير صادق بقوله لانه ان كان صادقا فالخ والى قوله ويكفي المانع الخ فان ذلك نصريح بما ذكرنا لا يتصور ذلك في ضرورة حاصلة لغيره اذ لا يتصور نزاع حينئذ كما هو ظاهر والى قول الثاني ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه لو كان ضروريا شاركا في ذلك فانه نص قاطع فيما ذكرنا من حيث يتبسط ما زعمه الكوراني من تصوير المسئلة بما اذا كان ذلك الانتفاء الذي ادعاه الثاني مع احوال الكل احدى بالضرورة ويتعين تصويرها بما اذا لم يكن كذلك اذ هو الموافق لكلام الائمة المذكورين لها وكيف لا ولو كانت مصورة بما زعمه لم يكن التقييد بالضرورة معنى لظهور أنها اذا كانت معلومة لكل احدى بالنظر أيضا لا يكون لطلب الدليل منه معنى (فان قلت) لكن يشك في تصويرها بما ذكرناه اذ كيف ينقض كلامه مع خصمه وتسقط عنه مطالبته بمجرد زعمه الضرورة ومن تأمل كلام ائمة الآداب ونظر في تصرفات الائمة ومناظراتهم لم علم ان مجرد دعوى الخصم الضرورة ولو في النفي لا يجب قبوله ولا بتعين تسليمه وليس الكلام في ثبوت النفي في حق الثاني دون غيره والافلا وجه للتفصيل بين الضروري وغيره بل لا يتصور حينئذ طلب مطلقا (قلت) لا اشكال والكلام في مقامين الاول مجرد عدم مطالبته بالدليل على نفس النفي وهذا ثابت وهو ما هنا والثاني عدم التعرض لما استدلاله من الضرورة التي ادعاها بجمع أو غير، وهذا غير ثابت بل يتوجه عليه التعرض لها بالمانع وغيره كما دلت عليه بل صرح به قول الاحكام السابق ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر غير مدعى له اه فانه كما ترى مصرح بانه يتوجه عليه منع دعواه الضرورة وانه حينئذ يتقطع لانه لا يقدر على اثباتها ولا يمكنه الاستدلال على مدعاه لانه غير نظري في زعمه وهذا هو الموافق لما دلت عليه كلام ائمة الآداب وتصرفات الائمة ومناظراتهم وعلى هذا فلا مؤاخذه في عبارة المصنف كغيرها خلافا لما توهمه الكوراني اذ ليس كلامهم الا في المقام الاول ولا اشكال فيه وانما ساء الاشكال من اشتباه أحد المقامين بالآخر كما وقع فيه الكوراني فحمل كلام الائمة على ما ينافيه من غير ان يعين في التأمل فيه (قوله لانه لعداته صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه) أقول فيه أمور الاول ان قضية قوله لانه لعداته ان غير العدل يطالب بالدليل لكن قول الاحكام السابق لانه ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضا الخ مصرح بخلافه ويمكن ان يجاب بان ما ذكره الشارح علمان احدهما قاصرة وهي قوله لعداته والاخرى شاملة وهي قوله والضروري الخ والثاني ان قوله والضروري لا يشتبه عليه منع ظاهر ومن تتبع كلام الائمة علم سنده هذا المنع وان الضروري قد يشتبه ومن ذلك قول السيد في المار صد الثالث في اقسام العلم من شرح المواقف في الكلام على شبهة من كرى البديهيات مانصه وجوابها ما أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال الى ان قال وان سلم ذلك فالبديهي

لانه لعداته صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه (والام أي والابديع علم ضروريا بان ادعى علم نظريا أو ظاهريا انتفاءه) فيطالب به أي بدليل انتفاءه (على الاصح) لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطلب دليلا لينظر فيه

قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلاهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما
 اهـ واذا كان هذا حال البديهي الاخص من الضروري فكيف بالضروري اللهم الا أن يجاب
 بان المراد أن الضروري لا يشك فيه غالبا أو من شأنه أن لا يشك فيه فليست أمـ * والثالث أن قوله حتى
 يطلب بالدليل عليه قال شيخنا الشهاب فيه اشعار بان الضروري له دليل وفيه نظر فانه الحاصل
 من غير نظر واستدلال انتهى وجوابه أما أولا فبان قوله حتى بطاب الخ في حيز النفي وكأنه قيل
 لا يحصل فيه اشتباه فطلب للدليل أي لا يحصل فيه اشتباه ولا طلب للدليل عليه لعدم الدليل
 عليه لانه انما يكون فيما يدخله الاشتباه وهذا ليس كذلك وأما ثانيا فبان الضروري قد يحصل
 بالنظر لظفاء فيه كما حرره شيخنا الشريف في كتبه نقلا عن المولى الدواني والله أعلم * والرابع
 أن كلا من تعليل الشارح وتعليل الامدى يقتضى عدم الفرق بين الثاني والمثبت مع انهم
 قيدوا بالثاني بل كلام القواطع السابق صريح في الفرق بينهما ما وان الميثب مطالب بالدليل
 قطعا وان الاختلاف انما هو في الثاني الا ترى الى قوله الثاني يجب عليه الدليل كالمثبت وقال
 أصحاب الظاهر لا دليل عليه الخ وقد يفرق بينهما حيث احتاج الميثب قطعا الى الدليل مطلقا
 دون الثاني على قول اذا ادعى علما ضروريا بان الثاني موافق لاصل عدم مع تقوى جانبه
 بدعوى الضرورة بخلاف الميثب (قوله ويجب الاخذ باقل المقول) فيه أمور الاول ان وجه
 ذكر هذا في هذه المسئلة ان الاخذ باقل ناف لما زاد بالاصل وكذا يقال فيما يأتي لثبوت النفي
 بالاصل في بعض أقواله * والثاني ان هذه المسئلة أعنى الاخذ باقل مبنية على قاعدة تين احدهما
 الاجماع فان الامة اجعت على الاقل والثانية البراءة الاصلية فانها تفقد عدم الوجوب في السك
 ترك العمل بهم في الاقل للاجماع فبقى ما عداه على أصله اذا الفرض انه لم يقم عند الاخذ باقل
 دليل على الاكثر فلم أن الاخذ باقل ليس من قبيل التمسك بالاجماع خلافا لمن اخطأ بعز ذلك
 للشافعي لان الجمع عليه وجوب هذا القدر ولا خلاف فيه والختم فيه سقوط الزيادة ولا
 اجماع فيه * والثالث أن بعضهم اعترض أخذ الشافعي بالاقل بان الذي ينبغي هو الاخذ بالاكثر
 اتفق المكلف الخلاص به عما وجب عليه وأجاب البيضاوى بان ذلك انما يتجه حيث يتقنا
 شغل الذمة والزائد هنا على الاقل لم يتحقق اشغال الذمة به * والرابع أن الاخذ باقل انما هو لانه
 المتفق عليه فلا يشك على اشتراط الشافعي أربعين في الجمعة وسبعين في غلات الكلب مع
 اكتفاء غيره باقل من ذلك فيهما لان الاكثر هنا هو المتفق على اجرائه فان قيل قضية ذلك اشتراطه
 خمسين في الجمعة لان بعضهم اشترطوا فيها أجيب بانه وضع الدليل الثاني للخمسين فلم يراع القول
 باشتراطها (قوله أقر بها الثالث) أي لان الفرض أنه لم يقم دليل على واحد منهما بخصوصه
 فضرورة المسئلة انه قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين أخف واثقل ولم يقم دليل على
 خصوص واحد منهما لكن تعارضت فيهما الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة أو
 تعارضت فيه مذاهب العلماء فهذا من طرق الاستدلال على الاخف عند الاول وعلى الاثقل
 عند الثاني (قوله ومنهم من اثبت) من أدلة المثبتين أن من قبله من الرسل كان داعيا الى اتباع
 شرعه لجميع المكلفين وهو صلى الله عليه وسلم من جملة المكلفين فيدخل في عموم دعوة من قبله
 وأجيب بمنع عموم دعوة من قبله سلمنا ذلك لكن لان لم يلوغ تلك الدعوة اليه بطريق توجب العلم

(ويجب الاخذ باقل المقول
 وقد مر) في الاجماع حيث
 قيل فيه وان التمسك باقل
 ما قيل حق (وهل يجب)
 الاخذ (بالاخف) في شيء
 لقوله تعالى يريد الله بكم
 اليسر (أو الاثقل) فيه لانه
 أكثر قوابل وأحوط (أولا
 يجب شيء) منهما بل يجوز
 كل منهما لان الاصل عدم
 الوجوب هذه (أقوال)
 أقر بها الثالث * (مسئلة
 اختلافوا) أي العلماء (هل
 كان المصطفى صلى الله عليه
 وسلم متعبدا) بفخ الباء كما
 ضبطه المصنف أي مكلفا
 (قبل النبوة بشرع) فمنهم
 من نفي ذلك ومنهم من اثبت

أو الظن الغالب لاحتمال أن يكون زمان نبينا قبل بعثته زمان الفترة واندراس الشرائع
المتقدمة وتبديلها وتعذر التكليف بها لعدم نقل تفاصيلها الموجب للاتباع ولذلك بعث
نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام ثم هذا الاستدلال من المذهب يقتضي أمرين أحدهما جريان
هذا الخلاف في غيره عليه أفضل الصلاة والسلام كالصديق رضي الله عنه ولكل واحد من
الانبياء الموجودين قبل نبوته بالنسبة لمن قبله منهم ثم رأيت قول الاحكام اختلفوا في أن النبي
عليه السلام وأمنه هل هم متعبدون بشرع من تقدم الخ اه وبه يتضح ماسبقني عن شرح
المنهاج والثاني اقتفاء الفترة لعموم شرع كل نبي لمن بعده الآن تصورا الفترة بمن لم تبلغه دعوة نبي
أو بمن تعذر عليه العلم بتفاصيلها وبما تقر بظهور أن حكم الفترة لا يتقدم لمن لم يتعلق به شرع
سابق بل يثبت أيضا في حق من يتعلق به ذلك لكن تعذر عليه العلم بتفاصيله فيأمل (قوله بتعيين
من نسب اليه) قال شيخنا الشهاب هو توطئة لقوله فقيل نوح الخ وأولى من ذلك أن يتقدر
مضاف في عبارة المتن قبل الانبياء المذكورين صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم كان
يقال هو شرع نوح الخ ويكون قول المتن الآتي وقيل ما ثبت عطف على المضاف المقدر
المذكور أو ماعلى ماسلكه الشارح فقتضاه أنه معطوف على نوح وهو فاسد فيحتاج الحال الى
تقدير ما يصحح المعنى وفي ذلك تكلف وتشبث والذي أشرنا اليه هو مراد المصنف بالارب
وفيه غنى عن ذلك كله اه (وأقول) لا يخفى على متأمل أن قول الشارح في تعيين ذلك الشرع
بتعيين من نسب اليه لا ينافي تقدير المضاف الى نوح وماعطف عليه لان حاصل هذا ان تعيين
ذلك الشرع تابع لتعيين من نسب اليه فيحتاج في تعيين الشرع الى تعيين المنسوب اليه وهذا
لا ينافي أن التقدير فقيل هو شرع نوح لان فيه تعيين الشرع بتعيين صاحبه وهو نوح عليه
السلام بل كون اختلاف المذهب في تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليه لا ينافيه
الاتقدير المضاف بل يكاد أن يصرح ذلك بتقديره فالجزم بأن ماسلكه الشارح مقابل لتقدير
المضاف ليس في محله ولولم فيجوز عطف ما ثبت على نفس نوح على حذف مضاف أى وقيل
صاحب ما ثبت انه شرع ولا تشبث في هذا لانه ان أراد بالتشبث كون المعطوف من غير جنس
المعطوف عليه فظاهر أنه ليس كذلك على هذا التقدير وان اراد به أن المعطوف مضاف لمخدوق
والمعطوف عليه مذكور فهذا ليس بتشبث والزم التشبث على ما اختاره وادعى مخالفة
كلام المصنف له وهو الوجه الاقل وان اراد به شيئا آخر فهو ممنوع غير لازم مع احتمال
ما بيناه فتأمل (قوله وقيل ما ثبت أنه شرع) عبارة بعضهم بكل ما ثبت انه شرع لنبى اه ثم هل
المراد انه تعبد بشرع معين عنده لكن لم يتعين لنا أو ان أى شرع ثبت كان متعبدا به وعلى هذا
فالثبت عنده شرعان مثلا واختلفا حكما هل يتخير أو كيف الحال فيه نظرا (قوله وقيل تعبد
بما لم ينسخ من شرع من قبله استحبابا للتعبد به قبل النبوة) قال الكمال في قوله استحبابا تنبيه
على تفرع هذا القول على القول بأنه كان قبل النبوة متعبدا بما ثبت انه شرع من غير تعيين
انبي على معنى انه موافق لاتابع وهذا هو مختار ابن الحاجب اه وفيه أمور الاول أن في قوله
بما ثبت أنه شرع من غير تعيينه نظرا ظاهرا بل الظاهر انه لا تنبيه فيه على خصوص ذلك
بل يشمل المعين على القول به فالوجه أن المراد استحباب ما كان متعبدا به من معبر أو غيره

(واختلاف المذهب) في تعيين
ذلك الشرع بتعيين من
نسب اليه (فقيل) هو
(نوح و) قيل (ابراهيم و) قيل
(موسى و) قيل (عيسى
(و) قيل (ما ثبت انه شرع)
من غير تعيين انبي هذه
(أقوال) مرجعها التاريخ
(والمختار) كما قاله كثير الوقف
باصيلا عن النفي والاثبات
(وتقرىعا) على الاثبات عن
تعيين قول من أقواله
(و) المختار (بعد النبوة
المنع) من تعبد بشرع من
قبله لان لشرايخصه وقيل
تعبد بما لم ينسخ من شرع
من قبله استحبابا للتعبد به
قبل النبوة (مسئلة حكم
المنافع والمضار قبل
الشرع) أى البعثة (متر) في
أوائل الكتاب حيث قيل
ولا حكم قبل الشرع بل
الامر موقوف الى وروده

(وبعد الصبح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحلال) قال تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ذكره في معرض الامتنان ولا يمتنع الا بالماز وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجه وغيره لا ضرر ١٩٣ ولا ضرر اراى في ديننا اى لا يجوز ذلك

(قال الشيخ الامام) والد المصنف (الأموالنا) فانها من المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم (بقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم) واعراضكم (عليكم حرام) رواه الشيخان فيخص به عموم الآية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح اطلاق بعضهم ان الاصل في الاشياء التحريم وبعضهم ان الاصل فيها الحلال (مسئلة) الاستحسان قال به أبو حنيفة وأنكره الباقر من العلماء منهم الحنابلة خلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة (وفسر بدليل يتقدم في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته وردقانه) أى الدليل المذكور (ان تحقق) عند المجتهد (معتبر) ولا يضر قصوره عبارته عنه قطعا وان لم يتحقق عنده فردود قطعا (و) فسر أيضا (بعدول عن قياس الى) قياس (أقوى) منه (ولاخلاف فيه) بهذا المعنى فان أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعا (أو) بعدول (عن الدليل الى العادة) للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن

ويؤيد ذلك أن هذا هو المتبادر من استدلال ابن الحاجب بانه عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع من قبله والاصل بقاء تعبد على ما كان مالم يظهر معارض له وقد ذكر فيما قبل البعثة فيما كان متعبد به الخلاف الذى ذكره المصنف ثم رأيت المصنف فى شرح المنهاج قال وقال قوم من الفقهاء انه كان متعبد أى ما موربالاتباس من كتبهم كما أشار اليه المصنف وهذا هو اختيار ابن الحاجب الى أن قال ان قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا فلا اختلاف السابق فى البحث الاول انه هل شرع آدم أو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جارهنا بعينه ثم قال الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام الاول ما لم يعلمه الامم كتبهم ونقل احبارهم الكفار ولا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا الثانى ما انعقد الاجماع على التكليف به وهو ما علمنا بشرعنا أنه كان شرعنا لهم وأمرنا فى شرعنا بعينه كقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وقد قال تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى وقام دليل الشرع على القصاص والثالث ما ثبت انه من شرعهم بطريق صحيح قبله ولم نؤمر به فى شرعنا فهذا موضع الخلاف فاحفظ ذلك اه وما ذكره فى الامر الاول يرد عليه ما نقله أولا عن قوم من الفقهاء وهو ظاهر وتقدم عن الاحكام ما وافقه * والثانى أن قوله على معنى أنه موافق لاتابع لم يتعرض لئله فيما قبل البعثة فهل ذلك لانه يفرق بينهما أولا فيه نظر والفرق محتمل لانه بعد البعثة صاحب شرع فلا يناسبه تبعيته لغيره بخلاف ما قبل البعثة اذ لا شرع له حينئذ فلا بعد فى التبعية ويؤيدها أو يصرح بما ذكرنا فى قوله السابق ومنهم من أثبت انه من أدلة المتيقن * والثالث أنه قد ينظر فى قوله على معنى أنه موافق لاتابع وان سبقه اليه غير ما بان كونه تابعا وقضية الاستصحاب المذكور ثم رأيت أن القاضى أبابكر قال فى التقرىب ليس بتحقيق الخلاف أن يقول المخالف انه قد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل شرع من تقدم لان أحد الاشرار هذا فان كان هذا هو قول المخالفين وانه ورد عليه أمر مستأنف مبتدأ موافق لشرع من قبله فقد وافقونا فى المعنى وانما الخلاف فى أنه هل لزمه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة العمل بشرعية من قبله على وجه الاتباع لئبى قبله وفرض لزوم طاعته قال القاضى أبوبكر هذا هو الباطل الذى تنكره اه (قوله وبعد الصبح) أن اصل المضار التحريم والمنافع الحلال) أقول ينبغي أن لا يثبت هذا الاصل بمجرد البعثة اذ لا فرق بين ما قبلها وما بعدها الا بورد الشرع بعدها وعدم وروده قبلها لان العقل لا يدرك الاحكام ومن المعلوم أن الشرع لم يتم بمجرد البعثة فإى شئ لم يرد حكمه بعد البعثة يكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الاصل بعد البعثة الا بعد نزول ما يدل عليه ألا ترى أن الصوم والحج مثلا لم يثبت وجوبهما من أول البعثة بل تأخر الى نزول ما يدل عليه وحينئذ يتضح ما ذكره النووي فيما لو وجدنا البعثة ولم ندر أنه ابن ما كول أو غيره أو نباتا ولم ندر أسم قاتل ام لا بعد أن نقل عن القاضى تحريم تناول ذلك من أنه يتعين تخريجها على خلاف لاصحابنا أن الاشياء قبل ورود الشرع على التحريم أو الاباحة أو الاحكام فيها وهو الصحيح أى فيكون بذلك حلالا اه فلا يرد عليه أن نقي الحكم انما هو قبل البعثة والكلام فيما بعدها وذلك لان الفرض أنه لم يرد فيه ما شئ فهما كما قبل البعثة فليتأمل (قوله قال الشيخ الامام الأموالنا) قوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام) فيه أمران * الاول قال الكورانى وانما صدر

من غير انكار منه ولا من الائمة (فقد قام دليلها) من السنة أو الاجماع فيعمل بها قطعاً (والا) اي وان لم يثبت حقيقتها (ردت) قطعاً فلم يتحقق معنى الاستحسان بما ذكر يصلح محلاً للنزاع (فان تحقق استحسان مختلف فيه ١٩٤

فن قال به فقد شرع) بشديد
الراء كما قال الشافعي رضي الله
تعالى عنه من استحسان فقد
شرع أى وضع شرعاً من
قبل نفسه وليس له ذلك
(اما استحسان الشافعي
التخلف على المصحف والخط
في الكتابه) لبعض من عوضها
(ونحوهما) كاستحسانه في
المنفعة ثلاثين درهما (فليس
منه) أى ليس من الاستحسان
المختلف فيه ان يتحقق وانما
قال ذلك لما أخذ فقهه
مبينه في محالها (مسئله
قول الصحابي) المجتهد (على
صحابي غير حجة وفاقوا كذا
على غيره) كالنابغي لان قول
المجتهد ليس بحجة في نفسه
(قال الشيخ الامام) والد
المصنف كالامام الرازي في
باب الاخبار من الحصول
(الافى) الحكم (التعبدى)
فتوله فيه حجة لظهور ان
مستنده فيه التوقيف من
النبي صلى الله عليه وسلم كما
قال الشافعي رضي الله عنه
روى عن علي رضي الله عنه
أنه صلى في ليلة ست ركعات
في كل ركعة ست سجودات
ولو ثبت ذلك عن علي قلت
به لانه لا مجال للقياس فيه
فالظاهر انه فعلاً توفيقاً
(وفي تقليده) أى الصحابي
أى تقليد غيره له بناء على عدم

منه هذا الكلام لذهوله عن محل النزاع أى لانه لا يشمل هذا المستثنى حتى يصح الاستدراك به
عليه لان محله انما هو في شيء لم يرد به نص من الشارع فان الاصل فيه ذلك وأما اذا عارضه نص فلا
كلام الا ترى الى حديث معاذ حين قال انما اؤخذون بما تكلم به أئمتنا فقال ثكلتك أمك
وهل يكذب الناس في النار الا حصائب أئمتنا فان معاذاً كان فهم أن ما لا ضرر فيه مباح على
العموم اه (وأقول) ان أراد أن محل النزاع ما لم يرد به نص مطاقاً فهو غير صحيح ضرورة انهم
استدلوا على كل من شق المسئلة بنصوص كثيرة منها ما ذكره الشارح ومنها في الثاني قوله تعالى
قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده وقد أنطب الصبي الهندي وغيره في تقريره أدلة الشقين
بما ذكره غيره في أحب الوقوف على ذلك فعليه بمراجعته وان أراد أنه ما لم يرد به نص بخصوصه
كما في الحديث الذي استدلى به الشيخ الامام فان أراد أن الاصوليين صرحوا بذلك أعني بان محله
ما لم يرد فيه نص صريح بخصوصه فهو ممنوع لاستدلاله عليه بالاجور والتخيل القاسد والتوهم
الكاسد وهذه كتب الاصوليين مبسوطاتها ومختصراتها موجودة فعليك بالتعلم خلوها عن
التصريح بذلك ولولا مزيد الاطالة من غير كبير فائدة تنقذ من عبارات المكثرين المستوعبين
منهم ما فيه الشفاء لذلك وان أراد أنهم لم يصرحوا بما ذكره لكن ينبغي أن يكون مرادهم
فهذه هوعين ماصنعها الشيخ الامام من انه ينبغي استثناء أم والناسم أطلاقهم المنافع لورود
النص فيها بخصوصها غاية ما في الباب انه يلزم الشيخ الامام ان يستثنى أيضاً من المضار الدماء
والاعراض للنص عليها أيضاً في نفس حديث الاموال الذي استدلى به ولا شك أنه يلزم
ذلك فالحكم بذهول الشيخ الامام عن محل النزاع مع اطلاق عباراتهم وعدم تصريحهم
بقصور محل النزاع بما ذكره من الجراف الصريح * والثور القبيح والثاني أو رد المشتبه ان
يصرح الاموال عارض فلا يخرجها عن أصلها والا فلا يختص باموال النابل دماؤنا واعراضنا
وغيرهما كذلك فينبغي استثناءها من المضار اذ قد يعرض لها ما يجوزها ويمكن أن يجاب بان
الشيخ الامام يمنع أن اصل الاموال باعتبار اضافتها البناء الحل بل الحرمة للحديث واما
ما الزموه فلا مانع له من التزامه (قوله قال الشيخ الامام الافي التعبدى) قال الكوراني وهذا
في الحقيقة ليس محل النزاع لان الكلام فيما يقوله الصحابي برأيه وما لا مجال للاراي فيه هو في
المعنى حديث مرفوع اه (وأقول) ان أراد بذلك أنه ينبغي أن لا يكون ذلك من محل النزاع
وان كلام الشيخ الامام محمول على التنبيه على المقصود وايضاح محل النزاع ودفع ما يوهمهم من
اطلاقه تمسكاً باطلاق عباراتهم فلا بأس به وان أراد بذلك الاعتراض فهو تعصب بارد
وسفساف كاسد أما اول فلان الاصوليين لما لم ينصوا على تقييد محل النزاع بغير التعبدى
واحقت عباراتهم اطلاقه وان كان التقييد متجهاً واذ كرجع من أئمة الحديث ما يوافقهم حيث
جعلوا قوله في التعبدى من قبيل المرفوع حسن كل الحسن استثناء التعبدى من كلام
الاصوليين افادة لتحرير محل النزاع ولدفع التوهم الناشئ من اطلاقهم فيه فكيف مع ذلك
يتوجه هذا الاعتراض وأما ثانياً فلان في كلام الاصوليين ما يصرح بثبوت الخلاف في قوله
في التعبدى أيضاً وحديثه فلا اشكال بوجه في اتجاه الاستثناء وحسنه والاحتياج اليه قال
الصبي الهندي في نهايته اختلفوا في أن مذهب الصحابي وقوله هل هو حجة على من بعدهم من

حجة قوله (قولان) الحقون كما قال امام الحرمين على المنع (لارتفاع الثقة بذهبهم اذ لم يدون) النابغين
بمختلف مذهب كل من الأئمة الاربعة لانه نص اجتهاده عن اجتهادهم (وقيل) قوله (حجة فوق القياس) حتى

يقدم عليه عند التعارض وعلى هذا (فان اختلف صحابيان) في مسئلة (فكذلك) قولاهما قريب أحدهما يخرج (وقيل)
قوله حجة (دونه) أي دون القياس فيقدم القياس عليه عند التعارض ١٩٥ (وفي تخصيصه العموم) على هذا (قولان)

الجواز كغيره من الحجج والمنع
لان الصحابة كانوا يتركون
أقوالهم اذا سمعوا العموم
(وقيل) قوله حجة (ان
انتشر) من غير ظهور بخلاف
له (وقيل) قوله حجة ان خالفه
القياس) لانه لا يخالفه
الالدليل غيره بخلاف ما اذا
وافقه لاحتمال ان يكون
عنه فهو الحجة لا القول
(وقيل) قوله حجة ان انضم
اليه قياس قريب) كقول
عثمان رضي الله عنه في البيع
بشرط البرائة من كل عيب ان
البائع يبرأه مما لم يعلمه في
الحيوان دون غيره قال
الشافعي رضي الله عنه لانه
يغتذى بالصحة والسقم أي
في حالتهما وتحول طبائعه
وقلما يخلص من عيب ظاهر
أو خفي بخلاف غيره فيبرأ
البائع فيه من خفي لا يعلمه
بشرطه البرائة المحتاج هو
اليه لينق باستقرا والعقد
فهذا قياس تقرب قرب
قول عثمان الخالف لقياس
التحقيق والمعنى من أنه
لا يبرأ من شيء الجهل بالمبرأ
منه (وقيل قول الشيخين
ابي بكر وعمر) رضي الله عنهما
(فقط) أي قول كل منهما
حجة بخلاف غيرهما الحديث
اقتدوا بالذين من بعدي
أي بكر وعمر حسنة

التابعين ام لا وانما قلنا على من بعدهم لانه ليس قول بعضهم على بعض حجة وفاقا فذهب
الشافعي أخيرا واصحابه والاشاعرة والمعتزلة والامام أحمد بن حنبل في رواية والكرخي الى أنه
ليس بحجة مطلقا وذهب الامام مالك وأكثر الحنفية كالرازي والنووي والشافعي أولا
والامام أحمد في رواية وجمع من أصحابه الى أنه حجة مطلقة قدم على القياس ومنهم من فصل
وذكر وافية أي التفصيل وجوها أحدها أنه حجة ان خالف القياس والا فلا وثانيها أن قول أبي
بكر وعمر حجة دون غيرهما وثالثها أن قول الخلفاء الاربعة حجة اذا اتفقوا احتج الاولون ثم قال
واحتج الخصم بوجوه الى أن قال وسابعها أن الصحابي اذا قال قول لا يخالف القياس فلا يحمل
له الا أنه اتبع الخبر اذ لا يجوز أن يقول في الدين بالتشهي من غير مستند اذ قد ح ذلك في دينه
وعلمه وحينئذ يجب أن يكون حجة وجوابه له قال ذلك بنص ظنه دليلة مع انه ليس كذلك
في الحقيقة سلمناه لكنه منتهى بذهب الشافعي ومن بعده فان جميع ما ذكره أت فيه بعينه
وثانها أن مذهبه لا يخلص امانا ان يكون عن نقل أو اجتهاد فان كان الاول كان حجة وان كان
الثاني وجب أيضا أن يكون حجة لان اجتهاده راجح على اجتهاد من بعده اترجحه على من بعده
بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبي صلى الله عليه وسلم ومراعاة من
كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي اليه كحال العاصي بالنسبة الى المجتهد التابعي
فوجب اتباعه وجوابه الظاهر انه ليس ببناء على النقل والا ظاهره كما هو دأبهم فيما ذهبوا
اليه لا سيما مع وجود المخالف لهم ولان عدم اظهارهم ذلك كتم له وهو منتهى عنه ومتوعد عليه
قال عليه السلام من كتم علما نفعنا ألجئه الله بلجام من نار وهو خلاف ظاهر حال الصحابي سلمناه
لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع أنه ليس كذلك فلا يلزم به العمل على غيره وحينئذ يلزم أن
يكون عن اجتهاد ولا يلزم المجتهد بل لا يجوز أن يتبع اجتهاد الا تخرج احتمال أصابته وخطا
الا تخرج وان كان الا تخرج عليه بامور في الجملة الخ اه فتأمل ما ذكره بقوله وسابعها الخ ثم
بقوله وجوابه له قال ذلك بنص ظنه دليلة الخ ثم بقوله وثانها الخ ثم بقوله وجوابه الى أن قال
سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع انه ليس كذلك تجده صريحا أو كاصريحي في أنه لا فرق
بين التعبدى وغيره خصوصا ما ذكره بقوله وثانها الخ ثم بقوله سلمناه الخ فان حاصله كما ترى
تسليم أن مذهب الصحابي عن نقل أي عن النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك لا يكون حجة لجواز
أن يكون مستنده فيه نصا ظنه دال عليه ولا يكون كذلك في الواقع ودلالة هذا على عدم الفرق
بين التعبدى وغيره مما لا يطرقه اشكال ولا يقبل الاحتمال ولا ينتظم اعاقل مع ذهابه الى ذلك
أن يذهب الى التقييد بغير التعبدى فان التعبدى لم يكن من جملة المراد به هذا الكلام كان
مساويا له في هذا الحكم قطعا اذ لا ينتظم بينهما ما فرق لان غاية أمره ان الظاهر فيه أنه منقول
عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد سمعت تصريحهم بان تقدير النقل عنه عليه الصلاة والسلام لا
يقضى الحجة لما ذكرنا ان التعبدى داخل تحت محل النزاع الواقع في كلام الاصوليين
وان محل النزاع الواقع في كلامهم لم يقيد فيه بغيره بل لا يتصور تقييده بغيره مع الاستدلال
وجوابه المذكورين كما لا يخفى وعلى هذا فاستثناء الشيخ الامام التعبدى في غاية الاستقامة
والاتجاه لدخوله تحت محل النزاع وذهاب بعض الاصوليين الى المخالفة فيه كما هو لازم

الترمذي (وقيل) قول (الخلفاء الاربعة) ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أي قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم
لحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي الخ صححه الترمذي وهم الاربعة كما تقدم في الإجماع يسانه (وعن

الشافعي (الأعلما) قال انفصال وغيره لانتقص اجتماعه عن اجتماع الثلاثة بل لأنه لما آل الأمر إليه خرج إلى الكوفة ومات كثير من الصحابة الذين كان يستشيرهم الثلاثة ١٩٦ كما فعل أبو بكر في مسألة الجدة وعمر في مسألة الطاعون فكان قول كل

منهم قول كثير من الصحابة بخلاف قول علي وقصة الجدة أنها جاءت إلى أبي بكر رضي الله عنه تسأله ميراثها فقال لها مالي في كتاب الله تعالى شيء وما علمت لك في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فأرجعي حتى أسأل الناس فآخبره المغيرة بن شعبه ثم محمد بن مسلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاهما السدس فأنفذ أبو بكر لهما رواه أبو داود وغيره وقصة الطاعون أن عمر رضي الله عنه خرج إلى الشام فبلغه أن به وباء أي طاعونا فاستشار من دعاهم من الصحابة في الرجوع فاختلقوا ثم دعا غيرهم من مشيخة قريش فجزموا بالرجوع فعزم عليه عمر رضي الله عنه ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه وإذا وقع يارض وانتم بها فلا تخرجوا فإرأى منه فحمد الله تعالى وعمر ثم انصرف رواه الشيخان (أما وفاق الشافعي زيدا في الفرائض) حتى تردد حيث ترددت الرواية عن زيد (فالدليل لا تقليدا) بأن وفاق اجتمعه اجتماعه وقد قال

الاستدلال والجواب المذكورين فلهذا هذا الشارح الامام واعمر الله ان ذلك كله في غاية الظهور والله أعلم المنتصف وعند ذلك يظهر غاية السقوط لاعتراض الكوراني على الاستثناء وأنه لم يبين هذا الاعتراض على أساس بل على مجرد الهوس والهوس (قوله ومن مسائله وجوب النية) قال شيخنا الشهاب هذا يدل على جعل مقاصد جمع مقصده يعني القصد ويجوز وهو ظاهر أن يكون جمع مقصده يعني مقصود أي الامور تعتبر بالمقصد ومنها أن خبرا خيرا وان اشترى من كانت هجرته الحديث اه (وأقول) فيه نظر فليست أم (قوله فان الشيء إذا لم يقصد اليقين عدم حصوله) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول كيف يكون اليقين عدمه مع فرض حصوله ووجوده حسا اه (وأقول) اذا كان المراد عدم حصوله شرعا فلا اشكال فتأمل

*** (الكتاب السادس في التعادل والتراجع الخ) ***

أقول أفرد الاول لأنه نوع واحد وجمع الثاني لأنه أنواع (قوله أي تقابلهما) قال شيخنا الشهاب يشير إلى أنه ليس معنى التعادل هنا التكافؤ والتساوي وانما عـبر به دون التقابل لموافقة الترجمة كما ينبغي عليه الشارح اه (وأقول) فيه تأمل فليست أم (قوله اذ لو جاز ذلك لثبت مدلولها ما فيجتمع المتنافيان) أقول فيه أمران * الاول ان اللازم على جواز التعادل جواز ثبوت المدلول لانفس الثبوت كما هو ظاهر فالمراد لجواز ثبوت مدلولها ما وثبت مدلولها محال ومستلزم المحال محال والمراد لجواز ذلك جواز وقوعها أي لو أمكن وقوعه وعلى هذا فقولها يتمتع تعادل فاطعين معناه يتمتع وقوع ذلك فليست أم * والثاني أنه قد يشكك الانسان في هذه الملازمة بالنسبة للتقليين بأنه لا يلزم من دلالة ما ثبت مدلولها ما ولا جواز ثبوتها اذ لا ارتباط عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عنه وقطعية دلالة ما لا تتوقف على ثبوت مدلولها ولا على جواز ثبوتها فلا يلزم من جواز ذلك ثبوت مدلولها ولا جواز ثبوتها حتى يلزم اجتماع المتنافيين ويدفع هذا التشكيك بما في شرح المواضع كغيره في المقصد الثامن قبيل الموقف الثاني في الامور العامة فانه ذكر شروط افادة التقاليد اليقين وذ كرمها أن يضمن إلى اللفظ قرائن محسوسة أو متواترة على ارادة ذلك المعنى فعلم أن من شروط قطعية الدليل التقلي قطعية القرائن على ارادة ذلك المعنى وحيث يلزم ثبوته في الخارج والام لا يمكن مقطوعا بآرائه وهذا في الانشاء ظاهرا فانه اذا دلت القرائن القطعية على ارادة طلب الفعل بصيغة الامر وعلى ارادة طلب ترك ذلك الفعل بصيغة النهي مع اتحاد المأمور والممنهى وحال الفعل والترك لزم أن يكون الشيء الواحد في الحالة الواحدة مطلوب الفعل والترك من شخص واحد وناه واحد وذلك محال لانه اجتماع المتنافيين وأما في الخبر فسيب اشكال اذ لا يلزم من القطع بآرائه معنى اللفظ ثبوته اذ الخبر حكايه لشيء فقد يقطع بآرائه حكايه ذلك المحكي ولا يكون متحققا كما في السكواذب فانها قد تقطع فيها بآرائه المتكلم حكايه الشيء المعين ولا يكون متحققا وجوابه أنه على هذا التقدير يلزم الكذب المحال على الصادق فيكون هذا التقدير متوقفا (فان قلت) فاللازم حينئذ ما اجتماع المتنافيين أو الكذب المحال فلم اقتصر على الاول قلت يحتمل أن الكلام مفروض في الانشاء ودون غيره ويحتمل أنه في غيره أيضا لكن تركه اظهر ومجذوره ثم أوردت ذلك الاشكال على شيخنا الشريف الصفي فاجاب بما أجبت به ومن هنا يظهر اشكال ما يأتي آنفا من بحث الشارح

صلى الله عليه وسلم أعلم أمي بالفرائض زيد بن ثابت صححه الترمذي وكذا الحاكم على شرط الشيخين الحاق
(مسألة في الإلهام إيقاع شيء في القلب بئله) انضم إلزام وحكي فتحها أي بطمئن (له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفائه وليس

بحجة عدم ثقة من ليس معصوماً بخواطره لانه لا يأمّن دنيصة الشيطان فيها (خلافاً لبعض الصوفية) في قوله انه حجة في حقه أما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره ٩٧ + اذا تعاق بهم كالوحي (خاصة) قال القاضي الحسين مبنى الفقه

على (أربعة أمور) أن
المؤمن لا يرتفع) من حيث
استجابته (بالشك) ومن
مسائله من يتقن الطهارة
وشك في الحدث يأخذ
بالطهارة (و) ان (الضرر يزال)
ومن مسأله وجوب رد
المغصوب وضمانه بالتلف
(و) ان (المشقة تجلب
التيسير) ومن مسأله جواز
القصر والجمع والفطري
السفر بشرطه (و) ان (العادة
محكمة) بفتح الكاف المشددة
ومن مسأله أقل الحيض
وأكثره (قيل) زيادة على
الأربعة (و) ان (الامور
بمقاصدها) ومن مسأله
وجوب النية في الطهارة
ورجعه المصنف الى الاول
فان الشئ اذا لم يقصد اليقين
عدم حصوله

(الكتاب السادس في
التعادل والتراجيح) بين
الأدلة عند تعارضها

(يمنع تعادل القطعين)
أي تقابلهما بان يدل كل
منهما على منافي ما يدل عليه
الآخر اذ لو جاز ذلك لثبت
مدلولهما فيجتمع المتنافيان
فلا وجود لقاطعين متنافيين
كدال على حدوث العالم
ودال على قدمه وعدل عن
قول ابن الحاجب تقابل

الحاق القطعين العقلين بالارماتين في الخلاف المذكور فيهما حتى يجري قول بالجواز ان اراد
قطعي الدلالة أيضاً كما هو صريح سياقه وقد اوردت ذلك أيضاً على شيخنا المذكور فاعترف
بإشكاله بذلك الشرط وسماي في كلام آخر وبما تقر به علم ان ليس المراد بمعارض الامارتين
في نفس الامر ارادة مدلوليهما والاوجب القطع بامتناعه لاستلزامه التناقض المحال في حق
الشارع وسماي في ذلك كلام آخر (قوله) ولباحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما الخلاف
الآتي في الامارتين لمجي (توجيهه) الآتي فيهما) أقول فيه أمران * الاول ان ظاهره انه لم يثبت
اختلافهم في العقلين القاطعين وفيه نظر اذ قضية قول المستصفي مانصه فان تقاوم ظنان أو جبنا
التوقف على رأي كما لو تعارض قاطعان ومن أمر بالتخير أي في الظنيين أجاب بانه لا يجوز
ان يرد نصان قاطعان بالتخير والتحليل من غير تقدم وتأخر ويكون معناه التخير لان اللفظ
لا يحتمل التخير انتهى اثبات خلاف فيهما الآتي قوله ومن أمر بالتخير الى آخره فان مفهومه
انه على القول بغير التخير كالتساقط يجوز ان يرد نصان قاطعان بمآذ كرفلي تأمل * والثاني انه قد
يستشكل جريان الجواز فيهما مع ما قرره آنفاً من لزوم اجتماع المتنافيين حيث ادركهما في
القاطعين وعلى امتناع التعارض فيهما ما باجتماع المتنافيين والفرق بينهما وبين الامارتين
ما أشار اليه من ان مدلول الدليل القطعي يجب أن يكون حاصلاً بخلاف مدلول الامارة
فيلزم اجتماع المتنافيين في تعارض القاطعين ولا يلزم في تعارض الامارتين ويمكن أن يقال
يلزم في تعارض الامارتين تجويز اجتماع المتنافيين لان الكلام في تعارضهما في نفس الامر
وتعارضهما فيه يستلزم اجتماع المتنافيين غاية الامر ان مدلول الامارتين لا يجب أن يكون
حاصلاً واجتماعهما ممتنع فتجوز كذا لان تجويز الممتنع ممتنع وحينئذ فنأجاز في الامارتين
يلزمه القول بالجواز في العقلين القاطعين وعند هذا يتضح قول الشارح ولباحث ان يقول
الى آخره ثم رأيت السكال وشيخ الاسلام أشار الى دفع هذا الاشكال حيث قال الاول في قول
الشارح لمجي توجيهه الآتي فيهما ما أتوجه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور
في تعادل القاطعين العقلين في نفس الامر عند المصوبة اذ لا يلزم منه اجتماع المتنافيين لان
المصوبة يرون ان الحق في المسائل الفرعية متعدد فلا مانع عندهم من ان تتعدد بعض الامة
فيما يحكم ويتعدد بعض آخر يحكم آخر بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلاً وكل منهما قطعي
عند القائل بمقتضاه وأما الخطئة فاجتماع المتنافيين عندهم ليس الا في ذهن المجتهد لا في نفس
الامر انتهى وقال الثاني فيه ما أتوجه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور
في تعادلها ما أي بتوهم المجتهد اذ لا يضر اجتماع متنافيين بتوهمه انتهى (قلت) وفي صحة
ما ذكره نظرون ظاهر اما ما ذكره السكال في توجيهه الجواز على مذهب المصوبة فلان القرض تعادل
القاطعين العقلين في نفس الامر ومن لازم ذلك تواردهما على محل واحد اذ لو تعلق أحدهما
ببعض الامة والآخر ببعض آخر فلا تعادل كما لا يخفى ومع تعادلها كذلك لا يتأتى لأحد من
المجتهدين الأخذ بهما وهو ظاهر ولا باحدهما لانه بالتشهي ممتنع وبالترجيح لا يتصور لعدم تصور
الترجيح في القطعيات كما صرحوا به فكيف يصح قوله بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلاً
وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه فتأمل فان قلت بل يتأتى الأخذ باحدهما وذلك في حق من

الدليلين العقلين محال الى ما قاله لمناسب قوله تعادل الترجية ويشمل قوله القاطعين العقلين والنقلين كما صرح به بما في
شرح المنهاج والعقل والنقل أيضاً والكلام في العقلين حيث لا نسخ بينهما ولباحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما

لم يطع على الاخر او في حق من ظن انه لا تعادل بينهما قلت هذا خلاف الفرض اذ بحث الشارح
فما منعوا التعادل فيه والمفهوم من كلامهم تصويرهما حصل التعادل فيه عند المجتهد أيضا
الآ ترى ما تقدم عن الغزالي في الامر الاول فانه ظاهر في التصوير بذلك كما لا يخفى وقول الاحكام
كغيره وذلك أي التعارض غير متصور في القطعي لانه اما ان يعارضه قطعي أو ظني الاول محال
لانه يلزم منه اما العمل به ما هو وجع بين النقيضين في الاثبات أو امتناع العمل به ما هو وجع
بين النقيضين في النفي أو العمل باحدهما دون الآخر ولأولوية مع التساوي انتهى فانه أيضا
ظاهر في التصوير بذلك اذ لا يتأتى فرض العمل بهما ولا فرض ترك العمل بهما الا في حق من
علمهما وعلم تعارضهما كما هو ظاهر وكذا لا يتأتى ان يقال في العمل باحدهما مع انه لأولوية مع
التساوي الا في حق من ذكر ولو سلم فلا يخصر الفرض في ذلك بل يشمل ما ذكرنا أيضا أعني ما اذا
حصل التعادل عند المجتهد أيضا وحينئذ فلا يتجه ما ذكره لقصوره وأما ما ذكره في توجيهه على
مذهب المخطئة أي وهو الصحيح كما هو معلوم من انه باعتبار ذهن المجتهد فهذا ليس محل خلاف
كما صرح به الشارح في الامارين ولا فرق بينهما وبين القاطعين في ذلك كما هو ظاهر فكيف يوجه
به جريان الخلاف على انه مع علم المجتهد بانهما قاطعان لا يتصور تعادلهما في ذهنه الابعث خفاء
معناهما عليه مع جزمه باتقاء التعادل بينهما وهذا لا يصلح أن يكون محل كلام أصلا فان قلت
يندفع هذا الاشكال بان مقصود الشارح ليس الا بيان انه ينبغي أن يقول الاكثر يجوز ان تعادل
القاطعين العقلين في نفس الامر أيضا كما قالوا يجوز ان تعادل الامارين في نفس الامر وذلك
لانه لا فرق بين القاطعين والامارين الا بقبول الامارين الترجيح والتأويل المانع من تحقق
مدلوليهما المتنافيين وتعادلهما في نفس الامر يمنع ذلك اذ قبولهما في نفس الامر الترجيح أو
التأويل مانع من تعادلهما فيه فاذا أجازوا تعادلهما فيه المستلزم تحقق مدلوليهما المتنافيين
فيه فليجوزوا تعادل القاطعين فيه اذ غاية استلزام تحقق مدلوليهما المتنافيين فيه وهم لم يبالوا
بذلك ولم يعدوه محذورا كما تقرر ولعل السبب في ذلك مع ظهور امتناع اجتماع المتنافيين ان
اجتماع المتنافيين انما يمنع اذا لم يكن المتنافيان وضعيين أو كان اجتماعهما مقصودا في نفسه
أما اذا كانا وضعيين كطلب الفعل وطلب تركه كما باجته وحظره وكان اجتماعهما وسيلة
اخرى كإتلاء المكلفين فلا وجه لافترق بين جواز تعادل القاطعين العقلين وامتناع تعادل
القاطعين العقلين اذ العقلان لما كان مدلوليهما بالوضع أمكن اجتماعهما ليكون وسيلة نحو
الابتلاء بخلاف العقلين قلت لا يخفى ان معنى اندفاعه بذلك على مقدمتين الاولى انه يجوز
اجتماع المتنافيين الوضعيين والثانية ان المراد بتعادل الامارين في نفس الامر تنافيهما مع
عدم قبولهما التأويل والتأويل والتأويل والتأويل في اندفاعه بذلك بعد ثبوت هاتين المقدمتين الا
أنه قد يتوقف في الاولى وقد يخالف الثانية ظاهر تفسير الشارح التعادل فانه قد يرد بان يدل كل
منهما على منافي ما يدل عليه الآخر وقد يدلك في الامارين بعدم مرجح لاحدهما ولا خفاء في ان
تعادلهما بهذا المعنى في نفس الامر مع اتقاء مرجح احدهما فيه لا يستلزم تحقق مدلوليهما
المتنافيين اذ مجرد دلالة كل منهما في نفس الامر على منافي ما يدل عليه الآخر لا يستلزم تحقق
مدلوليهما وكذا ظاهر كلمات غيره في المقام كالامام فخر الدين واتباعه ومن كلماته أماته

يعنى التعادل جائز في الجملة أى مع قطع النظر عن الوقوع فلا نه يجوز أن يجزى برنا جلان بالنفي
والاثبات وتستوى عدالتهم وصدق الجمع ما بحيث لا يكون لاحدهما مزية على الآخر
١٥ وهذا ظاهر كما لا يخفى في أن المراد بالتعادل في نفس الأمر استواء الامارتين فيه بحيث
لا يكون لاحدهما مزية على الأخرى وهذا أعم من أن يتحقق مدلولاهما فيه وعبارة الاسنوى
وذهب الجهور الى جواز التعادل لانه لا يمنع أن يجزى أحد العدلين عن وجود شئ والآخر عن
عدمه ١٥ وهو ظاهر كما ترى فيما ذكر واستدل قبل هذا على المنع ببسطة الامام وغيره وهو
انهم لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما لم يجتمع المتنافيين الى آخره وهو ظاهر في
ذلك أيضا فانه جعل اجتماع المتنافيين لازما للعمل فدل على عدم لزومه بمجرد تعادلهما فليتامل
ثم ترجع عندى الفرق بين المتنافيين العقليين والمتنافيين الوضعيين واستحالة اجتماع العقليين
دون الوضعيين لان الاجتماع في العقليين اجتماع لحالتين للشئ بحسب ذاته متنافيتين كنبوته
وعدم نبوته وذلك محال والاجتماع في الوضعيين اجتماع لحالتين هما بحسب الجعل كطلب فعله
وطلب تركه وان كانتا متنافيتين لان صدور ذلك لحكمة كالابتلاء وكالتخير على القول به
وحينئذ فلا اشكال مطلقا فليتامل (قوله) وكذا يمنع تعادل الامارتين في نفس الأمر (أقول
ظاهر كلام الشارح وغيره كما قررناه آنفا ان المراد بتعادلها في نفس الأمر أن يدل كل منهما
فيه على منافي ما يدل عليه الآخر من غير مرجح لاحدهما وعليه بشكل يحتمل السابق كما تبين
ولو كان المراد بتعادلها فيه دلالة كل على منافي ما يدل عليه الآخر مع عدم قبول التأويل
والترجيح ظهر استقامة البحث واندفع عنه الاشكال كما تبين أيضا فليتامل جدا في المقام (قوله
أما تعادلها في ذهن المجتهد فواقع قطعاً) أقول لم يبين حكمه ولعله ما يأتي في قول المصنف فان
تعذر الى آخره فتأمل (قوله) فان توهم التعادل الخ) أقول فيه أمور ١ الا قول أن الشارح حمل
التوهم هنا على مطلق الوقوع في الوهم أى الذهن لا يقال فيه نظر لانه يشمل الشك والوهم
الاصوليين ولا وجه للقول بالتساقط أو التخيير أو التوقف بمجردهما كما هو ظاهر لانه قد
أخرج مجردهما بتقييد الوقوع في الوهم بقوله حيث عجز عن مرجح لاحدهما فان الوصول الى
حد العجز لا يكون غالباً الا مع حصول ظن التعارض فان تحقق شك أو وهم مع العجز عن المرجح
اتجه القول بما ذكره حينئذ بمجرد احتمال عدم التعادل أو ظنه مع العجز المذكور لا أثر له ويؤيد
ذلك أو يعينه ما في منع الموانع من حمل التوهم على ظاهره بناء على انه لا يتصور التعادل عنده
في نفس الأمر فان هذا تصريح بجريان الاقوال المذكورة عند توهم التعادل مع ظن انتفائه
أو الجزم به ويوافقه بل يصريح به ما سياتى عن صدر الشريعة فان حاصله كما لا يخفى التزام أحكام
التعادل عند توهمه مع اعتقاد انتفائه في نفس الأمر لا يقال ~~بأن~~ ذلك في غاية الاشكال
اذ كيف يسوغ التساقط أو التخيير أو التوقف بمجرد توهم التعادل لانه قد لا يتصور الاشكال مع
فرض البناء على امتناع التعادل في نفس الأمر ومع التقييد بالعجز عن مرجح لاحدهما
كما هو المراد لا يقال التقييد بذلك ينافي ارادة الوهم لما تقر من أن العجز عن المرجح لا يكون
غالباً الا مع حصول ظن التعارض لانه قد لا يتصور هذا الذي تقررنا محله اذا جوزنا التعادل في
نفس الأمر أما اذا منعناه كما هو مبنى ما في منع الموانع كما تقررنا فلا لا يتصور مع البناء على

الخلاف الا في الامارتين
لمجي توجهه الا في فهمها
(وكذا) يمنع تعادل
(الامارتين) أى تقابلها
من غير مرجح لاحدهما
(في نفس الأمر على الصحيح)
حذر من التعارض في كلام
الشارح والمجوز وهو الأكثر
يقول لا محذور في ذلك
وينبى عليه ما سياتى أما
تعادلها في ذهن المجتهد
فواقع قطعاً وهو منشأ
تردده ~~كتردد الشافعي~~
الا في (فان توهم التعادل)
أى وقع في وهم المجتهد أى
ذهنه تعادل الامارتين في
نفس الأمر بناء على جوازه
حيث عجز عن مرجح لاحدهما

امتناعه ظن وجوده (تقيمه) قال صدر الشريعة في تنقيحه واعلم أن في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان وورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا انما الاول لكن لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض اهـ وبين في التلويح انه أراد بزمان ورودهما زمان النسبة لازمان التكلم اهـ وينبغي أن يكون هذا غير ما ذكره المصنف في تعادل الامارتين لان هذا في تعارض نفس المعنيين كما هو ظاهر من عبارته وما ذكره المصنف في تعارض نفس الامارتين ولا يلزم من اثبات تعارضهما بان يدل كل منهما في نفس الامر على منافي ما يدل عليه الاخر من غير مرجع اثبات تعارض مدلولي سمابان براد المدلولان المتعارضان المفهومان منهما مع اتحد زمان الورد ودأى زمان النسبة لكن يبقى الاشكال في اجراء الشارح خلاف الامارتين في القطعيين النقليين لاستلزام قطعيتهم ما ارادة معنيهما الا أن يجاب بان مجرد ارادة المعنيين لا محذور فيه حيث لم يتحد زمان الورد ودأى النسبة فليتامل * والثاني أنه قد يستشكل الفرق بين هذه المسئلة والاثنية في قول المصنف فان تعدد الخ وتعيين احدهما عن الاخرى حتى اختلف حكمهما وتقصيهاهما والذي ظهر لي الآن في الفرق بينهما ما اوله له صواب ان شاء الله تعالى تصوير ما هنا بتعارض الامارتين في نفس الامر بناء على القول الضعيف بجواز ذلك باعتبار ورودهم المجتهد كما اشار اليه الشارح بقوله في نفس الامر بناء على جواز ومن لازم تصويره بذلك أن لا يتصور فيه ترجيح لا ينافي التعارض في نفس الامر ولا ينافي ذلك قول الشارح حيث عجز عن مرجح لاحدهما كما لا يخفى لانه بيان لحل توهم التعارض وأن لا يكون بين الامارتين تقدم وتاخر في نفس الامر والافليس ذلك محمل خلاف اذا خلا في جواز التعارض في نفس الامر مع النسخ بتقدم احدهما وتاخر الاخر بل ووقوع ذلك قتما له وتصوير ما يأتي بتعارضهما في ذهن المجتهد ويؤيد ذلك أو يعينه انه ذكر الجمع والترجيح في بعض أقسامه ومعلوم انه ما لا يتصور ان مع التعارض في نفس الامر المراد هنا اذ مع الجمع لا تعارض في نفس الامر وكذا مع الترجيح اذا اتقاء المرجح معتبر فيه أو قيد له ولهذا قال الهندي من جملة كلامه ذكره فانه ليس من شروط تطرق الترجيح الى الامارات أن تكون متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلتين في نفس الامر والالم تسكن متعادلة اهـ ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله انظر ما الفرق بين المحليين اهـ * والثالث قال الكوراني قال بعض الشارحين قول المصنف فان توهم التعادل أحسن من قول غيره وان ظن لان الظن للطرف الرابع ولا يوجد ذلك وأقول عبارة المصنف فاسدة والصواب ما قاله غيره لان وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد لان الوهم يكون في الطرف المرجوح فلا ينافي ظن المجتهد الواجب اقتباعه بل اذا ظن الحاكم من اماره وان كان وهم الصحة في الامارة الاخرى حاصلا يجب عليه القوي والعمل بان ظن صحته وهذا مما لا يخالف فيه أحد هذا الكلام الكوراني (وأقول) ما زعمه من فساد عبارة المصنف وتصويبه ما ذكره غيره فهو ممنوع منه لا خفاء فيه قوله في توجيه ذلك لان وهم التعادل لا يوجب توقف المجتهد الى آخره قلنا بل يوجب ذلك لان القرض العجز عن المرجح كما تقدم بيانه ومع العجز

عنه لا يتأتى له اتباع ظنه لتوقفه على العلم بارجح الامارين وهو غير حاصل له على هذا التقدير وبالجملة فصورة المسئلة أنه مع توهم التعادل بظن انتفاؤه ورجحان احدي الامارين على الاخرى في نفس الامر لكن لم تتعين له الرابحة منهما فلا يمكنه العمل بها فلا غبار على التوقف أو غيره مما ذكر كالايحتمل ويجازي بظهور ان منشأ ما وقع فيه الكوراني من الوهم الذي نفي عليه هذا التشنيع الباطل هو الغفلة عن كون المسئلة متقية مدة المجزعن المرجوح هذا كله بناء على تقرير هذه المسئلة على امتناع التعادل في نفس الامر على وفق ما في منسج الموانع أما على تقريرها على الجواز كما ذهب اليه الشارح المحقق وهو الوجه الموافق لكلام الأئمة ولهذا عبر في المنهاج بقوله منعه أي التعادل في نفس الامر الكرخي وجوزة قوم وحينئذ فالتمييز عند المناضی وأبي على وابنه والتساقط عند بعض الفقههاء وقال المصنف في شرحه قوله وحينئذ أي اذا قلنا بنجوز تعادل الامارين في نفس الامر وتعادلا الى آخره انتهى فالتوهم بمعنى مطابق الحصول في الذهن الصادق بالظن وغيره لكن لا بد من تقييد ذلك بالمجزعن المرجح وحينئذ فلا اشكال في التوقف وغيره مما ذكر ولا في رجحان تعبير المصنف بالتوهم لكونه أعم من الظن وغيره مع عموم الحكم وعدم تقيده بالظن كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه فلم يرجح تعبير المصنف وأنه لا غبار عليه على التقديرين وان الكوراني لم يحسن التأمل في هذا المقام * (تنبيه) * قال المصنف في منع الموانع مانعه وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم في التعادل فلان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا ولا ريب في انه لا يرجح التعارض في حديثين لانا على قطع بانه لم يقع منه صلى الله عليه وسلم حديثان متعارضان معاذ الله قال امام الأئمة أبو بكر بن خزيمة لا أعرف أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين فن كان عنده فليأت به حتى أوقف بينهما انتهى يعني فن كان عنده ما حسب فيه التعارض فليأت به حتى أبين خطأه في حسابه والا فكيف يوافق بين متعارضين حقيقة اذا عرفت ذلك فالجزم اذا اشتبه عنده أمر حديثين فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس الامر وأن حسابه ناشئ اما عن اختلال فهمه أو اختلال السند أو غير ذلك ولا يمتد الى تعيين تلك الجهة التي أتى منها ولو اهتدى اليها لم يتوهم التعارض واذا وضع لك هذا الاح ان استعمال لفظ التوهم وهو ما يكون الجانب المتوهم فيه مرجوحا خبير من لفظ الظن انتهى كلام المصنف في منع الموانع وفيه أمور منها ان قوله وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم في التعادل فلان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا الى آخره هو عين ما قاله بعض الشارحين في نقل الكوراني له عن بعض الشارحين وعدم نقله له عن المصنف نفسه غاية القصور والتقصير ومنشأ ذلك ضعف اطلاعه على ما في كتب المصنف وقد علمت صحة ما قاله المصنف وسقوط ما أورده الكوراني عليه * ومنها ان قوله ولا ريب الخ صريح في تقرير المسئلة على منع التعارض في نفس الامر وقد تقدم بما فيه لكن نفيه الرب على سبيل التنصيص على الاستغراق عن عدم رجحان التعارض وقطعه به بنى وقوع التعارض مشكلا بمقابل الصحيح في جمع الجوامع الذي هو قول الاكثر كما قاله الشارح المحقق الآن يريد بنى الرب نفيه بحسب اعتقاده وبالقطع اعتقاده الجازم فلا ينافي وقوع الخلاف التوي في هذا الحكم أو يريد بالتعارض الذي هو نفي الرب

عن انتفاء مرجحه حقيقة المسئلة لا اتحاد زمان الورد أي النسبة كما تقدم عن التمتع
واللويح وهذا لا ينافي قول الأكثر بجواز ملو واجله على ما لا يتحد فيه زمان الورد * ومنها
أن قوله فالجته إذا اشتبه عليه أمر حدين أي لم يظهر له مجلهما الذي به يدفع ما يتوهم من
التعارض بينهما بحسب ما متعارضين لعله أراد بالحسبان فيه معنى التوهم بقرب سياق كلامه
وكونه في مقام توجيه اشارة التعبير بالتوهم دون الظن الذي هو والحسبان واحد فلا ينافي ذلك
مقصوده ولا قوله ويعلم أنه لا تعارض في نفس الامر اذ مع علمه بعدم التعارض في نفس الامر
كيف يتصور منه أن يحسب ما متعارضين لكن علمه بعدم التعارض في نفس الامر كما ينافي
حسبان التعارض ينافي توهمه أيضا الآن يجاب بأن المراد التوهم بواسطة عقله ونحوها
لا مطلقا فلا ينافيه علمه بما ذكر ويرد عليه أن الظن بواسطة ما ذكر لا ينافيه ذلك العلم أيضا
فلا فرق بينهما فالأولى أن يجاب بأن المراد بالعلم هو الظن وغاية ما يلزم المسامحة في التعبير ومثلهما
لا يباحشون عنه ولا خفاء في أن ظن عدم التعارض في نفس الامر لا ينافي توهم التعارض
وينافي ظنه فليأمل بعد * ومنها أن قوله فهو بحسب ما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس
الامر إلى آخره مما يصرح بما ذكرناه من صورة المسئلة وبه يتضح سقوط ما أورده الكوراني
(تنبيه آخر) * أراد الكوراني ببعض الشارحين الزكشي ومن أحسن التأمل في كلامهما مع
ما قررناه علم أن ما أورده الكوراني على الوجه الذي أورده لا يرد عليه نعم في كلامه اضطراب
لا يخفى على الواقف عليه المتأمل فيه والله الموافق (قوله فالخير بينهم ما في العمل) قال شيخنا
الشماب أما بالنسبة لتخصمين بقضي بينهم المجتهد فلا يخير الخصمين بل يقضي بأحد هما على
التعيين ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضي بالآخر وأما بالنظر لعل نفسه أو أفتائه غيره فانظر إذا عمل
أوافق بأحد هما هل يجوز له بعد ذلك أن يفعل بخلافه أم يمتنع كالعمل المقلد بحكم ليس له بعد
العمل أن يعمل بخلافه ولو تقليدا انتهى (وأقول) أما قوله أما بالنسبة لتخصمين إلى قوله بل يقضي
بأحد هما على التعيين فقد صرحوا به وبعبارة الهندي في النهاية وإن وقع أي هذا التعادل للعاكم
وجب عليه التعيين لا غير لأن الحاكم نصب لقطع الخصومات ولو خيرا لخصمين لم تنقطع
خصوماتهم ما لان كل واحد منهما مجتهدا الذي هو أوفق له وليس كذلك حال المفتي انتهى وأما قوله
ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضي بالآخر فظاهره أنه لا فرق في عدم الجواز بين أن يتحد المقضي عليه
أو لا وهذا أيضا ظاهر قول الهندي في نهايته ما نصه فإن قلت فهل للعاكم أن يقضي في الحكومة
بحكم إحدى الامارتين بعد أن كان قضى فيها من قبل بالامارة الاخرى قلت لا يمتنع ذلك عقلا كما
إذا استوى عنده جهتا القبلة فإن له أن يصلي مرة إلى جهة ومرة إلى جهة أخرى وكما إذا تغير
اجتهاده فإنه إذا قضى بحكم في قضية ثم تغير اجتهاده فيها إذا وقعت مرة أخرى فإنه يجب عليه
أن يحكم بما أدى إليه اجتهاده ثانيا لكن منع منه دليل شرعي وهو ما روي أنه صلى الله عليه وسلم
قال لا يبي لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين فاما ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قضى في
مسئلة الجارية بحكمين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقض فيجوز أن يكون ذلك من باب
تغير الاجتهاد بان ظن في الكثرة الاولى قوة إحدى الامارتين وفي الكثرة الثانية ظن قوة الامارة
الاخرى انتهى ولكن فيه نظر ولا نسلم منع الدليل الشرعي عما ذكر والحديث المذكور بتسليمه

(فالخير) بينهم ما في العمل
(أو التناظر) لهما

لا يدل على ذلك لجواز حله على غير ذلك مما ليس حكمه التخيير أو على ما إذا التحد المقتضى عليه
والأوجه الجواز عند تعدد المقتضى عليه وكذلك عند اتحادهما إذا تعدد المقتضى له وهو قضية كلام
الاحكام فانه ذكر من وجوه الرد على القول بالتخيير أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمختصمين
وكذلك المقتضى للعامة بين الحكم ونقيضه وأن يحكم لزيد يحكم ولعمرو بنقيضه وأن يحكم في يوم
يحكم وفي الغد بنقيضه وذلك محال انتهى ثم قال في الجواب عن ذلك قولهم أنه يلزم منه جواز
تخيير الحاكم للمختصمين والمقتضى للعامة بين الحكمين المتناقضين ليس كذلك بل التخيير إنما هو
للمحكوم وللمقتضى في العمل بأحدى الامارتين وعند الحكم والقوى فلا بد من تعيين ما اختاره
دفعاً للنزاع بين الخصوم والتخيير عن المستفتى وأما حكمه لزيد يحكم ولعمرو بنقيضه فغير منع كما
لونهما بواجبهما وكذلك الحكم في يوم ونقيضه في غد وانما يمنع ذلك أن لو كان المحكوم عليه
واحد المرافعة من اضرا والمحكوم عليه بالحكم له يحمل النكاح والانتفاع بالملك في وقت وتخييره
عليه في وقت آخر انتهى وأما قوله فانظر اذا عمل أو أفتى بأحدهما هل يجوز له بعد ذلك ان يعمل
بخلافه الى آخره فقيه أمران الأول ان الأوجه الجواز كما هو مقتضى وضع الحكم على التخيير
والفرق بينهما وبين مسئلة عمل المقلد المذكور ظاهر اذا الحكم هناك ليس على التخيير والثاني أنه
قديم سبق منه تعيين الجزم بأحد الامرين في الافتاء وهو موافق لما تقدم عن الاحكام لكن
المنقول عن الامام جواز التخيير ورجح الصني الهندي التخيير بين التخيير والجزم بأحد الامرين
وعبارته وان وقع أي هذا التعادل للمقتضى كان حكمه أن يخير المستفتى في العمل بأيهما شاء
هذا ما ذكره الامام ومنهم من نقل أنه يجب عليه ان يجزم بمقتضى أحدهما دفعا للتخيير عن
المستفتى وهذا فقيه نظر لانه ليس في التخيير بين الاختيار بين الحكمين شاء تخير والظاهر أن المقتضى
فيه بالخيار بين ان يجزم له القضاة وبين ان يخيره اذ ليس في كل واحد منهما مخالفة دليل ولا فساد
فسوغ له الامر ان لان الحاكم يجب عليه الجزم على ما ذكره العامل لنفسه بخبر على ما تقدم
والمقتضى دائري بينهما فبني أن يسوغ له الامر ان نظرا الى الجانبين انتهى (قوله فيرجع الى
غيرهما) قال الهندي وغيره وهو البراءة الأصلية انتهى (فان قلت) لا ينبغي قصر الغير على البراءة
الأصلية بل ينبغي جعله شاملا لأمارة ثالثة (قلت) لعل وجه ذلك ان الأمارة الثالثة اما ان توافق
كلا من الامارتين الاولين وهو محال تعارضهما أو تخالف كلا منهما فلا يمكن الرجوع اليهما
للمعارضة بينهما وبين كل منهما فلا وجه للرجوع اليهما دونهما أو توافق أحدهما دون الأخرى
فتكون مرجحة لما وافقته وفرض المسئلة أن لا ترجح كما علم من الامر الثاني على قوله فان توهم
التعادل الى آخره وفيه نظر فليتأمل (قوله وان نقل عن مجتهد قولان) قال السكوري قال بعض
الشارحين قوله في المسئلة قولان يحتمل ان يريد احتمالين على سبيل التجويز لو جردا مارتين
متساويتين وأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وهذا هو لا ناطع بان الشافعي اذا قال في المسئلة
قولان لم يريد قول غير من المجتهدين كيف ولم يقل أقوال الصائبة ولم يقل أقوال غيرهم وانما
يريد فيها قولان له لكنه توقف لما ذكرنا انتهى (أقول) أراد بعض الشارحين الزركشي وزعمه
سواء في ذلك تم ورفيع وباطل صريح لانه قد سبق في سؤي تقليد وسأوه والركون الى هواه
وما استدلل به على ذلك من زعم القطع المذكور مجرد دعوى لالتفات اليها ولا يعول عليها بل

فيرجع الى غيرهما (أو
الوقف) عن العمل بواحدة
منهما (أو التخيير) بينهما
(في الواجبات) لانه قد يخبر
فيها كما في خصال كفارة
اليمن (والتساقط في غيرها
أقوال) أقربها التساقط
مطلقا كما في تعارض
اليمينين وسكت المصنف
هنا عن تقابل القطعي
والظني لظهور أن لا مساواة
بينهما التقدم القطعي كما قاله
في شرح المنهاج وهذا
في الثقلين وأما قول ابن
الحاجب لا تعارض بين
قطعي وظني لا تتقاء الظن
أي عند القطع بالنقيض كما
تمه المصنف وغيره فهو
في غير الثقلين كما اذا ظن ان
زيد في الدار لكون مركبه
وخادمه يباها ثم شوهده
خارجها فلا دلالة للعلامة
المذكورة على كونه
في الدار حال مشاهدته
خارجها فلا تعارض بينهما
بخلاف الثقلين فان الظني
منهما باق على دلائله حال
دلالة القطعي وانما قدم
عليه لقونه (وان نقل عن
مجتهد قولان

كلام الأئمة مصرح بموافقة الزركشي كالمصنف في شرح المنهاج وكان الكوراني لم يطالع على قول العضد كآين الحاجب مانصه لا يجوز أن يكون المجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد ثم قال مانصه وإذا تقرره هذا فقد قال الشافعي في سبع عشرة مسألة فيها قولان وقد علمت أنه لا يجوز أن يكونا قولين له أي في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد فيحمل على أحد وجوه أحدها للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا وبعضهم بذلك فيمكن قولهم الثاني يحتمل قولين فإن فيه ما يقتضي أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين عنده الثالث في قولان وذلك على القول بالتخيير عند تعادل القائلين الرابع تقدم في قولان قولان فيمكن قوله انتهى وسبجهما إلى ذلك غيرهما من الأئمة كالأمدى حيث قال في أحكامه وأما أن كان التنصيص عليهما في وقت واحد فأما أن ينص على الرابع منهما إلى أن قال وأما أن لا يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعي ذلك في سبع عشرة مسألة فلا يخلو ما أنه ذكر ذلك بطريق الحكاية لا أقوال من تقدم فلا تكون أقواله إلى آخره انتهى فاجب مع ذلك لمن يتصدى للمصنف والرد على الأئمة في مباحث لم يحيط بها ولا وقف على ما قيل فيها مما هو في مشهورات الكتب نعم رد على الزركشي شيء آخر غير ما زعمه الكوراني وهو أن احتمال كونهما مذهبين لغيره لا يناسب تفصيل المصنف المذكور بقوله فالتأخر قوله إلى آخره كما لا يخفى الآن يجب بانه ذكر ذلك باعتبار مجموع ذلك التفصيل فيمكن صدق بعض تلك الأقسام فيه ولو بنوع تكلف شائع أو أراد بيان حال القولين من حيث هما مع قطع النظر عن سعي المصنف وذلك التفصيل فتأمل (قوله متعاقبان إلى آخره) قال شيخ الإسلام ربي ما لوجهل تعاقبهما أو علم وجهل المتأخر أو نسي وحكمه أن لا يحكم على المجتهد بالرجوع عن أحدهما وإن كان علم رجوعه عنه في غير الأولى انتهى (وأقول) ما ذكره من أن حكمه ما ذكره صدر جوابه ولكن بقي هنا أمران الأول أنه قد يقال كان يمكن إدراج هذه الأقسام الثلاثة تحت قول المصنف والافا ذكر فيه المشعر بترجيحه إلى آخره لأن قوله متعاقبان معناه معلوما التعاقب ومعلوم ما عين المتأخر منهما ما يدل قوله فالتأخر قوله فقوله والآن في التعاقب به ذا الماعني فيشمل الأقسام المذكورة فهلا أدرجها الشارح تحته ولم يخرجها حيث قيد بالمعية في قوله بأن قالها ماعنا ويجب بانه يمنع من هذا الإدراج قول المصنف والافه ومرتدين بينهما ما اذ لا يتأتى التردد في القسمين الأخيرين للعلم بالتعاقب ولا الجزم به في القسم الأول لاحتمال التعاقب وبما ينبغي أن يعلم أن المراد بالتعاقب ليس التعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما عنه وقوله ما يدل قول الشارح أي وإن لم يتعاقبا بان قالهما معا (فإن قلت) كيف يتصور أن يقولهما معا وإن قوله ما لفظي واللفظان يستحيل صدورهما معا (قلت) صورته أن يقول مثلا في هذه المسألة قولان أحدهما كذا والآخر كذا والثاني أنه لم يبين ماذا يفعل بعد ذلك وبمجرد الحكم بانه لا يحكم بالرجوع لا يمكن في بيان ذلك كما لا يخفى وقد قال شيخنا الشهاب لم يتعرض أي المصنف أو الشارح للقوانين المتعاقبين إذ لم يعلم المتأخر أو لم ولم يتعين وقد قال الجلال الأسنوي في ذلك يحكي القولان عن المجتهد من غير تعرض للرجوع ومثله في أبي زرعة فأنظر ما الفرق بين هذا وتخييره من تعرض الأمرين الآتي حيث قال في الأول أن أمكن النسخ رجوع إلى غيرهما والافا تخييران تعذر الجمع

متعاقبان فالتأخر (منهما)
(قوله) المستقر

والمتقدم مرجوع فسه

(والا) أي وان لم يتعاقبا بان
قوله ما عا (خا) أي فقوله
منهما المستمر ما (ذ) كفيه
المشعر بترجيحه) على الآخر
كقوله هذا أشبه وكترجيحه
عليه (والا) أي وان لم يذكر
ذلك (فهو متردد) بينهما
(ووقع هذا) التردد
(لشافعي) رضي الله تعالى
عنه (في بضعة عشر مكانا)
سنة عشر أو سبعة عشر كما
تردد فيه القاضي أبو حامد
المرورودي (وهو دليل على
علو شأنه علما ودينا) أما علما
فلان التردد من غير ترجيح
يفتاعن امعان النظر الدقيق
حتى لا يفتق على حالة وأما
دينا فلأنه لم يبال بذكره
ما يتردد فيه وان كان قد
يعاب في ذلك عادة بضرورة
نظرة كما عابه به بعضهم (ثم
قال الشيخ أبو حامد)
الاسفراحي (مخالف أبي
حنيفة منهما أرجح من
موافقه) فان الشافعي انما
خالفه للدليل (وعكس
القتال) فقال موافقه
أرجح وصححه النووي
لقوته بتعدد فائله واعتراض
بان القوة انما تنشأ من الدليل
فلذلك قال المصنف

؟ هنا بياض بخطه رحمه الله

والترجيح وفي الثاني يرجع الى غيرهما انتهى (قلت) وطلب الفرق المذكور فرغ مخالفة حكم
هذا النظر المذكور مع أنهم لم يبينوا حكمه اذ مجرد عدم الحكم بالرجوع ليس كافيا في بيانه
كما تقرر ولا يبعد ان يكون حكم الاقسام الثلاثة الرجوع الى الغير قبل النسخ أولا والتخير
في بعض الاقسام كافي نظيره المذكور بعبارة اذ ليس من شأن المجتهد ذكر قوانين على قصد التخير
بينهما بخلاف الشارع وعلى هذا انما هما مع نظيره المذكور متفقان في الحكم باعتبار بعض
الاقسام مختلفة ان فيه باعتبار البعض الآخر للفرق بينهما المقضى لذلك نعم سياتي ثم عدم اعتبار
تعذر الجمع والترجيح في بعض الاحوال على ما فيه فهل ما هنا كذلك أو يعتبر ذلك هنا مطلقا
ويفرق فيه نظرا فليتأمل (قوله والمتقدم مرجوع عنه) قال الصفي الهندي ظاهرا قال وانما قلنا
ظاهر الا انه يحتمل ان يكون القول الرابع عنده هو الاول وانما أبدى الثاني على وجه الاحتمال
أي انه يحتمل في الجملة في مسألة وان كان مرجوعا عنده بالنسبة الى القول الاول انتهى (أقول)
ويؤخذ منه انه لو ذكر مع التعاقب ما يشعر بترجيح الاول فان ذلك متصور كما لا يخفى كان هو
الرابع وهو ظاهر فاطلاق المصنف الجزم في المتعاقبين بان المتأخر منهما هو قوله وتخصيص ذكر
المشعر بالترجيح بما قاله ما عا فيه نظرا اللهم الا أن يكون ذلك مبني على الغالب فليتأمل
(نبيه) * قال شيخنا الشهاب لو كان بين قولي المجتهد عموم وخصوص أي مطلقا أو من وجه
هل يجري فيه حكم نظيره من الأدلة انتهى (قلت) جريان ذلك غير بعيد فليتأمل (قوله ثم
قال الشيخ أبو حامد مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقه الخ) قال السكورا في قال بعض
الشارحين ما قاله المصنف أي من ان الاصح الترجيح بالنظر هو الاول في مما قاله النووي من
الترجيح بموافقة أبي حنيفة لان الكثرة تفيد في النقل لافي الدليل وقوة الاجتهاد بقوة دليله وان
ثبت بتحقيق المقام بما لا مزيد عليه فاستمع لمقاتلنا علم ان هذا الموضوع فيه شبه لا بد من القنبة لها
الاولى ان مخالفة أبي حنيفة انما ذكرت مثلا فكذلك شأنه مع مالك وأحمد الثانية انه قد توهم
بعضهم أن موافقه لا يبيح حنيفة تقتضي السبق على المخالفة وليس بلازم لجواز ان تكون
المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقه الثالثة ان ما قاله النووي في الترجيح بموافقة
ليس مقصورا على قولي الشافعي اذا كانا متساويين بل أعم من ذلك الا ترى انه قال الجمع وان
كان أصح القولين عن الشافعي فعدمه أولى لموافقة قول أبي حنيفة الرابعة ان ما قاله هذا
الشارح من الرد عليه بأنه ترجيح في المذهب بالكثرة كالرواية والاجتهاد اذ الرواية مبناها
النقل وجب الاجتهاد قوة الدليل غير وارده عليه لان مراده أن دليل المجتهد من متعاضدان في
قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد وهذا كلام في نهاية ٢ وسيصرح المصنف بان تعاضد الداليل
من المربحات الخامسة ان قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يضح لان الترجيح على
ما في شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعي وكذا قوله فان وقف أي الشافعي فالوقف أي
نحن نتوقف فلا نقول برجحان شيء منهما وهذا كلام غير منظم لان وضع المسئلة انما هو في قولين
نقل عنه من غير ترجيح فاختلف فيهما بان الموافقة أو المخالفة هل ترجح أولا ولا وجه لهذا الكلام
لا يقال له ان اراد ان ما رجحه هو المريج ولا عبرة بموافقة والمخالفة لاننا نقول وضع المسئلة فيما
لا ترجح منه وما كان فيه ترجيح فقد تقدم انه المريج سواء كان ترجيحاصريهما أم اشارة انتهى

(وأقول) قد أمر من شاء تحقيق المقام بما لا مزيد عليه بأن يسق مع مقالته فاستمعنا لها فإذا هو قد
أكثر فيها من الأغلاط الفاحشة والاهوام ومن التحريف العجيب والاختلال التام فعلمنا أنه
لا ينبغي أن يطلق عليه لفظ التحقيق الأبعدان يزال منه التأمل والجاه ويقال القيق ثم نقول
أما ما ذكره في الأولى فهو أمر سهل من كونه مفهوم من الدليل فلا ينبغي أن يعد في هذه المقالة
التي انفرد بها ونظمها وقد نبه عليه أيضا شيخنا الشهاب بقوله ثم الظاهر أيضا أن غير أبي حنيفة
من المجتهدين كآبي حنيفة انتهى ثم انظر على هذا ما إذا وافق بعضا كآبي حنيفة وخالف بعضا
كآل فان المصنف والشراح لم يتعرضوا لذلك ولا أشكال فيه على طريق المصنف من أن الترجيح
بالنظر كما هو ظاهر بخلافه على طريق أبي حامد والفقهاء لوجود كل من المخالفة المقتضية أنه انما
خالفه لدليل والموافقة المقتضية للقوة ببد القائل في كل من القولين فلا يتأتى ترجيح أحدهما
بواحدة منهما لوجودها في الآخر فلا يتجه على هذين الطريقين حينئذ إلا الترجيح بالنظر نعم
أن زاد عدد قائل أحد القولين على عدد قائل الآخر اتجه على طريق القائل ترجيح ما زاد عدد
قائله وأما على طريق أبي حامد فيجتمه ذلك ويحتمل عكسه لأنه يعتد برأى المخالفة وهي في العكس
أكثر والترجح بالنظر لوجود المخالفة في الجانبين وان تفاوتا فيها فلا ترجح بها فليتأمل
وأما ما ذكره في الثانية فهو من الفساد بكان أمانته فيها عن بعضهم أنه توهم أن موافقته لأبي
حنيفة تقتضي السبق على المخالفة فهو تقول عليه من شؤ التحريف وعدم التأمل وذلك لأن هذا
البعض انما قال ما نصه كما نقله عنه الزركشي تصوير هذا الفرع يحتاج الى نظر فان أحد
القولين اما ان يكون قبل الآخر أو لا فان كان فالعمل بالتأخر لانه كالجديد بالنسبة الى القديم
أي فان العمل على الجديد المتأخر دون القديم المتقدم وان وافق فيه فهو أبي حنيفة وان كان
فيما إذا قالهما معا ولم يعلم فالتعليل بأنه ما خالف الأبعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي
تقدم الموافقة أي فينا في أنه قالهما معا ولم يعلم انتهى فانت ترى هذا الكلام لاشائبة احتمال
فيه لكون هذا البعض توهم أن موافقته لأبي حنيفة تقتضي السبق وانما أبدى اشكالا
في تصوير هذه المسئلة ورد فيه بين أن يكون الفرض كون أحد القولين متأخرا عن الآخر
فيكون العمل على المتأخر أي سواء كان موافق أبي حنيفة أو مخالفه وهذا صحيح ظاهر وهو
داخل في قول المصنف فالتأخر قوله إذا فرق في كون المتأخر قوله وكذا ما ذكره المشعر
بالترجح بين موافق أبي حنيفة ومخالفه وما نقله عن الشيخ أبي حامد وغيره مفرع على القسم
الآخر من تفصيله وهو قوله والافه ومرتد فلا وجه لبيان الخلاف المذكور فيه وبين أن
يكون الفرض كونه قالهما معا ولم يعلم الحال وهذا ينافيه التعليل المذكور لاقتضائه تقدم
الموافقة ولا شبهة لعاقلي في حسن هذا التردد واستقامته في نفسه وبراءة قائله من التوهم
المذكور لانه انما ذكر كون التعليل بأنه ما خالف الأبعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي
تقدم الموافقة على سبيل الالتزام وله اتجاه في نفسه فان المفهوم من كون المخالفة لم تكن الأبعد
الاطلاع على مقتضى تأخر المخالفة وليس في هذا أنه توهم أن نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي
السبق على المخالفة كما زعم عليه وأين أحدهما من الآخر وأي ملازمة بينهما فليتأمل ما وقع فيه
من هذا التحريف العجيب والتوهم الغريب ولينته اذ عجز عن الخيص كلام هذا البعض على

وجهه نقله بلفظه ليس من القول عليه وإيقاع الضعفاء في الخطأ واعتقاد ما نسب به إليه وأما ما أبداه على كلام ذلك البعض بقوله وليس يلزم لجواز أن تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته فهو مبني على تحريفه لما قاله ذلك البعض ويؤهمه أن معنى كلامه أن نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة وقد علمت بطلانه وبرائة ذلك البعض منه وأن الذي صدر منه انما هو أنه إن كان الغرض أن الشافعي قال القولين معا ولم يعلم الحال فالتعامل بأنه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يساقه لأنه يدل على تقدم الموافقة ومعلوم أن هذا لا يندفع بما أبداه الكوراني لأن حاصل هذا فرض كونه قال القولين معا ولم يعلم الحال ودعوى منافاة التعليل المذكور لذلك فكيف يندفع هذا بأنه يجوز أن يكون القول المخالف سابقا على القول الموافق بأن يسبق المخالف ثم يطلع على ما يوجب الموافقة مع منافاته لذلك الفرض الذي الكلام عليه ومع منافاته لما تقدم من أن المتأخر هو قوله مطلقا وافق قول غيره أو خالفه فما أحق هذا الذي أبداه وبالغ فيه بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

بل الجواب عن ذلك الاشكال اختيار الشق الثاني وهو الموافق لصريح تصور الشارح المحقق مسألة التردد والخلاف بما إذا قالهما معا ومنع اقتضاء التعليل المذكور تقدم الموافقة لجواز أن يقول في وقت واحد في مسألة علم قول أبي حنيفة فيما بالجواز هذه المسألة تحتل قولين الجواز والحرمة فإدعاء الحرمة فيهما مع علمه بقول أبي حنيفة بالجواز مع دأبه ليس إلا لاطلاعه على مقتضى القول بالحرمة المستلزم لمخالفته على أنه يمكن المخالفة للاطلاع المذكور مع انتفاء الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها أو غيرهما بل لا يصدر منه في مسألة علم قول أبي حنيفة فيما بالجواز سوى القول بالحرمة للاطلاع على مقتضيه دون غيره فكونه ما خالف إلا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة لا يقتضي وجود الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها وحينئذ فلن يرجع قول القائل كالنوروي أن يمنع الأخذ بهذا التعليل لأن كون المخالفة لا يكون إلا بعد الاطلاع على مقتضيه لا يستلزم أن ذلك المقتضى أرجح من مقتضى الجواز الذي أبداه أيضا حتى يقدم عليه ولا ينافي أن يكون ما طالع عليه أيضا من مقتضى الجواز أرجح عنده فعليك بالتأمل * وأما ما ذكره في الثالثة فليس مما نحن فيه كما لا يخفى لأن الكلام في بيان الأرجح من قولين لم يرجح المجتهد منهما شيئا هل الأرجح منهما موافق غيره أو مخالفه ومسألة الجمع المذكورة أصح القولين فيما بالجواز وعليه يكون الأولى ترك الجمع خروجاً من خلاف أبي حنيفة وليس في هذا ترجيح أحد القولين على الآخر بموافقة أبي حنيفة مطلقا لا مع تساوي القولين ولا مع غيره حتى يصح الاستدلال به على أن ما قاله النوروي في الترجيح بالموافقة ليس مقصوداً على قول الشافعي إذا كانا متساويين فهذه الكلام منه لا منشأ له إلا الالتباس وعدم التأمل مع وضوح الحال * وأما ما دفع به في الرابعة قول الشارح المذكور من إيراد النوروي أن دليل المجتهدين متعاضدان في قوة الدلالة بخلاف حالة الأفراد فهو ليس بشيء أما أولاً فلا لأنه قد يكون دليل القول الآخر المخالف أقوى وأرجح من دليل المجتهدين المتعاضدين فجزء تعاضد الدليلين لا يستلزم قوتهم معاً على دليل المخالف فلا أثر له وأما ثانياً فلا لأنه لا يلزم أن يكون لكل منهما دليل بل قد يكون لهما دليل واحد

وحينئذ ينتفي التعاضد الذي تعاقب به وأما الثالث فلان النظر الى مجرد تعدد الأدلة نظر الى مجرد
الكثرة والى معناها بغنى عن تعددها إذ قد يفوق الدليل الواحد في القوة والبرهان أدلة كثيرة
فجرت تعددها عما لا مدخل له في القوة (فان قلت) تعددها منظمة القوة (قلت) هذا حسن في نفسه
لكنه لا يفي بدرجة طريق النورى على طريق المصنف بل الامر بالعكس لما علمته من أنه قد
تخالف القوة عن التعدد وانه قد يكون دليل الخالف أقوى من الدليلين المتعاضدين بل الأدلة
المتعاضدة وان التعدد ليس لازما للموافقة بل قد يكون اهم دليل واحد فالقوة غير مطردة مع
الموافقة التي اعتمدها النورى ومطردة مع النظر الذي اعتبره المصنف فيكون أولى اذا ما طرد
معه المطلوب أولى بالاعتبار مما لا يطرد معه كما هو معلوم نعم الوجه محل ما قاله النورى على ما اذا
لم تظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر والارجح ما قوى دليله مطلقا وما صححه
المصنف على ما اذا ظهر ذلك فلا مخالفة في الحقيقة بينهما وما يؤيده هذا الجمع بل يعينه أن من له
أدنى ممارسة للكلام النورى قاطع بأنه قد يرجح أحد الجانبين بقوة مدركه وان أكثر فالتو الجانبي
الآخر وأداته بل في بعض المسائل يرجح تبعاً للرافعي قول واحد من الاصحاب مع رد قول سائرهم
* وأما ما ذكره في الخامسة من أن قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يصح فهو خطأ
صريح وباطل قبيح كما سيظهر لك من بيان فساد ما احتج به على ذلك وبطلان ما تمسك به في هذه
المسألة * وأما قوله لان الترجيح على ما في شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعي فهو غلط
ظاهر وهو من الأدلة الواضحة على فساد صورته وعدم تأمله وكيف يصح لعاقل فضلا عن فاضل
ان ينسب الى ظاهر عبارة المصنف ان الترجيح من الشافعي مع تعبير المصنف بقوله والافهم متردد
ثم تقر به على ذلك قوله ثم قال أبو حامد مخالفاً أبي حنيفة منهم ما أرجح من موافقه الى آخره
فهو يقبل هذا التعبير الذي صرح فيه بان الشافعي متردد أن يكون الترجيح من الشافعي فضلاً
عن ظهوره في ذلك وهل يقع شك من عاقل في صراحة هذا الصنيع في أن الترجيح من غيره ولم
يزد شراحه على بيان هذا المضمون فكيف ينسب اليهم أن الترجيح من الشافعي وهما هي
شروحهم موجودة فلبأت منهم ان عنده شك بما يؤهم كون الترجيح من الشافعي فضلاً عن الجزم
به الذي نسب اليهم ولولا الاطالة بلا طائل لقلعت عباراتهم بحجرونها وبالغت في شرح معناها
حتى ينضح لكل أحد ان نسبة ما ذكر اليهم من الافتراء بلا امتراء لكنها غير عزيزة فليقف عليها
من عنده شك في ذلك * وأما قوله وكذا قوله فان وقف أى الشافعي فالوقف أى نحن نتوقف
الى آخره فهو غلط قبيح منشؤه عدم تصور معنى المتن وهذا من العجائب ممن تصدى شرحه ولارد
عليه وعلى شراحه وذلك لان فاعل وقف ضمير النظر أى فان وقف النظر عن الترجيح بان لم يقتض
ترجيح واحد منها الا ضمير الشافعي كما توهمه الكوكبي واني اقله خبرته بهذا المتن وعدم ممارسته
لعبارة وهذا مما لا يجب عدم الوثوق به في شرحه في كثير من المواضع فقد ثبت بما لا مزيد عليه
للعاقل أنه لم يزد في تحقيق هذا المقام على الاغلاط والاهام (قوله والاصح الترجيح بالنظر) قال
شيخنا الشهاب بتعين المصير اليه اذا لم يعلم لابي حنيفة في ذلك موافقة ولا مخالفة انتهى (وأقول)
قد بينا فيما سبق بتعين المصير اليه أيضاً اذا علمت الموافقة ولم تظهر قوة دليل أحد الجانبين على
دليل الجانب الآخر (قوله فان وقف فالوقف) قال شيخنا الشهاب هلا قيل فالتخير بينهما

(والاصح الترجيح بالنظر)
فما يقتضى ترجيحه منهما
كان هو الراجح (فان وقف)
عن الترجيح (فالوقف)

عن الحكم برهان واحد
منهما (وان لم يعرف للجهنم
قول في مسئلة لكن) يعرف
له قول (في نظريها فهو) أى
قوله في نظريها (قوله المخرج
فيها على الأصح) أى خروجه
الاصحاب فيها الحياء قالها
بنظريها وقيل ليس قولها فيها
لاحتمال ان يذكر فرقا بين
المسئلتين لوروجع في ذلك
(والاصح) على الاول
(لا ينسب) القول فيها (اليه
مطلقا بل) ينسب اليه
(مقيدا) بانه مخرج حتى
لا يلتبس بالمصوص وقيل
لا حاجة الى تقييده لانه قد
جعل قوله (ومن معارضة
نص آخر للنظير) بان ينص
فيما يشبهه على خلاف
ما نص عليه فيه أى من
النصين المتخالفين في مسئلتين
متشابهتين (تنشأ الطرق)
وهي اختلاف الاصحاب
في نقل المذهب في المسئلتين
فمنهم من يقرر النصين فيهما
ويفرق بينهما ومنهم من
يخرج نص كل منهما في
الآخر فيحكي في كل قولين
منصوصا ومخرجا وعلى هذا
فتسارح برجح في كل نصها
ويفرق بينهما ما وناويرة برجح
في احدها ما نصها وفي
الآخرى المخرج ويذكر ما
يرجح على نصها (والترجيح
تقوية احدى الطريقتين)

بوجه محاسباتي

كنظيره الآتي في الأدلة فيما ورد نصان متقاربان بان عقب أحدهما الآخر ولم يكن النسخ
انتهى (وأقول) قد سبق في الإشارة الى جواب ذلك وهو ان المجهول لا يذكّر الاقوال على
وجه التخبير بينهما في شئ من الصور بل لا يذكّرهما أبداً على وجه تعيين أحدهما بعينه في الواقع
فلا يبرغ التخبير لعل بعدم ذهابه اليه (قوله) والاصح لا ينسب اليه مطلقا بل مقيداً قال
الكوراني واذا تعارض نصه في صورتين متشابهتين فاختلفا في احدهما ما اختلف ما اختلفا
في الاخرى ينشأ اختلاف الطرق في الاصحاب من يخرج في كل صورة قولاً على نظريهما فيبقى
في كل صورة قولان منصوص ومخرج ومنهم من يبدى فارقين للصورتين ويقرر كل نص على
مقتضاه قال بعض الشارحين وهذا منشأ الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه وهذا
سهمونه لان الخلاف في ان المخرج هل ينسب اليه انما هو عند القائل بالتخريج ومن لم يقل
بالتخريج لا قول عنده حتى يقال ينسب أو لا ينسب فلا وجه لجعل مخالفة منشأ الخلاف في جواز
النسبة فتأمل انتهى (وأقول) أراد بعض الشارحين الزر كشي وعبارته بعد ذكره نحو ما ذكره
الكوراني قبل نقله عنه مائه والغالب في مثل هذا عدم اطلاق الاصحاب على التخريج بل
ينقسمون الى فريقين فريق مخرج وفريق يمنع ويستخرج فارقا بينهما ما يستند اليه وهذا هو منشأ
الخلاف في ان القول المخرج هل ينسب اليه انتهى وزعم ان ما قاله مما ذكره سهموني على ان
المشار اليه بقوله وهذا منشأ الخلاف هو ما ذكره من الخلاف في التخريج ومنعه وليس كذلك بل
هو استخراج الفارق المفهوم من قوله ويستخرج فارقا بينهما ما ووجه كونه منشأ الخلاف
المذكور ان المانع من النسبة سندهما احتمال فرق الشافعي بين المسئلتين لوروجع فيهما والمجوز
نظر الى الظاهر ولم يقيدهما باحتمال الفارق (فان قلت) فليس سندهما المانع استخراج الفارق بل احتمال
الاستخراج وايضا فقهه يدبطه قون على التخريج والخلاف المذكور بحال (قلت) المراد احتمال
الاستخراج او امكانه أو ملاحظته فالاشارة على حذف المضاف اي واحتمال أو ملاحظة هذا
غاية ما في الباب ان في العبارة مسامحة لا يتجاشون عن امثالها (قوله) ومن معارضة نص آخر
لنظير تنشأ الطرق اعلم ان الذي تقر في كتب فروع الشافعية ككتب الرافعي والنووي
ان الطرق اختلاف الاصحاب في نقل المذهب عن الشافعي أو عن تقدمهم من اصحابه وقول
المصنف ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق خاص بالا قول أعني اختلافهم في نقل
المذهب عن الشافعي لان النص في اصطلاحهم انما يطلق على كلام الشافعي وكذا قول الشارح
وهي اختلاف الاصحاب الى آخره خاص بالاول بدليل قوله تفصيلا لذلك ففهم من يقرر النصين
الى آخره لما تقدم من ان النص انما يطلق على كلام الشافعي ووجه اقتصار المصنف والشارح
على الاول ان كلامهما في بيان احوال اقوال المجهول دوخيتا فينبغي ان يكون تقديم المعهول في
قوله ومن معارضة الخ للاهتمام دون الحصر وهو الحصر الاضافي اي تنشأ الطرق عند تعارض
النصين المذكور لا عند عدم معارضهما (قوله أى من النصين الخ) تفسير لقوله ومن معارضة
نص الى آخره (قوله) وهي اختلاف الاصحاب (الظاهر ان فيه مسامحة وان الطرق ليست بنفس
الاختلاف بل ملزومه من الاقوال والمذاهب المختلفة) (قوله) والترجيح تقوية احدى الطريقتين
اي الدليلين الظاهريين وسمى الدليل طريقا لانه يوصل الى المدلول (قوله) بوجه محاسباتي اعترضه

الكمال بانه قيد ضار لانه محل بالنعكاس التعريف اذ يقتضي انه لا ترجيح للاجاسيات من وجوه
الترجيح وليس كذلك فالمرجحات ليست منحصرة فيعاسيات كما صرح به المصنف قبيل الكتاب
السابع انتهى (واقول) هذا الاعتراض مدفوع بان قوله عاسيات شامل لما اشار اليه المصنف
بقوله آخر الباب والمرجحات لا تنحصر ومثاله غلبة الظن انتهى بناء على ان المراد بعاسيات
عاسيات تقصلا وعاسيات اجمالا ولا ضرورة الى قصره على الاول الذي هو مبنى الاعتراض
فأمله فانه في غاية الحسن واللاطف (قوله فيكون راجحا) فائدة ذكره التوطئة لما بعده ليعتبر
ارتباطه بما قبله (قوله ولا ترجيح في القطعيات لعدم التعارض) فيه أمران الاول قال
الكوراني قد تقدم ان التعارض القابل للترجيح لا يكون في القطعيات لعدم التفاوت في العلوم
بل ان تعارض نسان وعلم التاريخ فالمتأخر ناسخ فقول المصنف لعدم التعارض يريد به التعارض
القابل للترجيح والا فالنسخ لا يمكن بدون التعارض انتهى (واقول) أما قوله فقول المصنف
لعدم التعارض يريد به الى آخره فهو حسن ويمكن أن يقال بل أراد المصنف التعارض مطلقا
اذا تعارض حقيقة في نفس الامر منتف مع النسخ أيضا لتوقفه على اتحاد زمان النسبة مع
تعدد في النسخ كما لا يخفى فليتأمل وأما قوله لعدم التفاوت في العلوم فمجهولان أحدهما ان
عدم تفاوت العلوم خلاف التحقيق بل الحق انه متفاوتة كما تقر في محله فلا يحسن بناء هذه
المسئلة على ما هو خلاف التحقيق والحق والآخر ان مفهوم قوله لعدم التفاوت في العلوم ان
تفاوتها يقتضي التعارض وليس كذلك بل تفاوتها لا يقتضي التعارض ولا عدمه وقد
يجاب عن هذا بان المراد ان عدم تفاوتها ينافي تعارضها وتفاوتها لا ينافي فلينأمل والثاني
قال الصفي الهندي ولقائل ان يقول التعارض بين القاطعين حاصل في الأذهان فانه قد
يتعارض عند الانسان دليلان قاطعان بحيث يجز عن القدر في احدهما وان كان يعلم ان
احدهما في نفس الامر باطل قطعا وإذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يتطرق الترجيح اليها بناء
على هذا التعارض كما في الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح الى الامارات ان تكون
متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلات في نفس الامر والالم تكن
متعادلة انتهى وقد يشير اليه قول الشارح اذ لو تعارضت لاجتمع المتناقضان كما تقدم
اذا اجتماع المتناقضين انما يلزم تعارضهما في نفس الامر لا في الأذهان فمقتضى تصدير المسئلة
بالتعارض في نفس الامر وذلك يدل على امكانه بحسب الأذهان والالم يتبعه اقتضاره على ذلك
التصور وقد يجاب بانهم انما أطلقوا اتفاق الترجيح عن القطعيات بناء على الغالب من عدم
وقوع الاشتباه فيها حتى يتصور تعارضها بحسب الأذهان مع التزام امكان تعارضها بحسبها
فلينأمل (قوله والمتأخر ناسخ) قال شيخنا الشهاب هو راجع الى بيان شان القطعيات انتهى
ورجوعه الى ما ذكره هو صريح بما ذكره المحشيان لكنه كما لا يخفى خلاف المذهب من منسح
الشارح حيث اقتصر على اطلاق المصنف في التعارض بين القطعيات ومثاله والمتأخر
بقوله من النصين المتعارضين فان السابق الى الفهم من ذلك صرف الكلام عن خصوص
القطعيات وفرض الكلام في غيرها وفي الاعم فلينأمل (قوله وان نقل المتأخر بالاحاد
الى آخره) هو مبالغة في المعنى على ما قبله قال الكوراني شرح ذلك مانعه فان نقل تأخر القطعي

فيكون راجحا (والعمل
بالراجح واجب) بالنسبة
الى المرجوح فالعمل به
يتمتع سواء كان المرجحان
قطعيين أو ظاهريين (وقال
القاضي) أبو بكر الباقاني
(الاماريج ظنا) فلا يجب
العمل به (اذا لارجح بظن
عنده) فلا يعمل بواحد
منهما فقد المرجح (و) قال
أبو عبد الله (البصري ان
رجح أحدهما بالظن
فالتخير بينهما في العمل
واجب) العمل عنده
وعند القاضي بارجح قطعا
(ولا ترجيح في القطعيات
لعدم التعارض) بينهما
اذا لو تعارضت لا اجتمع
المتناقضان كما تقدم
(والتأخر) من النصين
المتعارضين (ناسخ) للمتقدم
منهما آيتين كانا وخبرين
أو آية وخبر بشرط النسخ
(وان نقل المتأخر بالاحاد
عمل به لان دوامه) بان
لا يعارض (مظنون)
وابعضهم احتمال بالمنع

بطريق الآحاد يجعل به ويجعل ذلك المتأخر ناسخا للمقدم لان الاصل دوام المتأخر من غير معارض هذا معنى كلامه وتعليله ليس بسديد لان المخالف يقول لا يقبل نقل التأخير آحادا لانه يقضي الى اسقاط المتواتر بالآحاد فالجواب بان النسخ قطعي المتن غاية المتأخر قطعي وبذلك لم يصر النص ظنيما مع اجماع الصحابة في بعدهم على الاكتفاء بنقل الآحاد في المتأخر وأما ذلك التأخر مطلق ودوامه ليس له دخل في الجواب ولا منعه أحد انتهى (وأقول) ما زعمه من ان تعليل المصنف ليس بسديد ليس بسديد لانه كما يصرح به ما احتج به على زعمه مبني على ان الضعيف في دوامه للمتأخر وهو ممنوع وان وافقه عليه شيخ الاسلام بل هو للمقدم وفقا للكمال والمعنى ان الذي يرفع بالمتأخر انما هو دوام المتقدم ودوامه مطلق لا مقطوع به فلم يلزم اسقاط المتواتر بالآحاد لان دوام غيره متواتر وعلى هذا فاندفاع قول المخالف المذكور به مذ في غاية الظهور وعلى أن اندفاعه ممكن أيضا مع كون الضعيف للمتأخر بناء على ان المعنى ان دوام المتأخر مطلق أيضا أي كدوام المتقدم فالتعارض انما وقع بين ظنيين وهما الدوامان ولا اشكال في دفع أحدهما بالآخر وأما ما أشار اليه شيخ الاسلام على هذا التقدير من انه أشار بقوله لان دوامه أي المتأخر مطلق الى ان الاصل عدم طرق معارض له ففيه نظر لان دوام المنة عدم المظنون ان لم يكن معارضا طارئا كان معارضا قارنا (تنبيه) عبارة السكرواني تدل على ان قول المصنف وان نقل التأخر بلفظ المصدر لا لفظ اسم الفاعل وهو الانسب بالسياق وكون هذه الجملة مباغطة على قوله والمتأخر ناسخ الذي هو من فروع قوله ولا ترجيح في القطعيات على ما تشرع فيه وفي بعض النسخ المتأخر بلفظ اسم الفاعل ويلزم عليه الاظهار في موضع الضحار وعدم مناسبة السياق الا ان يراد نقل المتأخر من حيث انه متأخر فلي تأمل (قوله لان الجواز يؤدى الى اسقاط المتواتر بالآحاد في بعض الصور) بين ذلك أولا شيخنا الشهاب في حاشيته مناهما واحدا لفظ احدهما ماصورته وجهه ان المتواترين اذا كان تأخر أحدهما طارئة لا حادثة مع ذلك ينسخ فالتأخير الآحاد اذا تأخر يكون ناسخا وهذا الذي أدى اليه لا محذور فيه ولكن فيه خلاف تقدم لكن يبقى الكلام في قوله بعض الصور معناه والظاهر انه أراد به اذا تأخر خبرا لا حادثة انتهى ثم بينه في حاشيته بالنسبة لفظها ماصورته قوله لان الجواز الخ قد كتبت عليه حاشيتين على الهامش معناه ما واحد ثم ظهر لي خلاف ذلك وأن معنى كلامه ان المتواترين اذا كان طريق تأخر أحدهما آحادا يلزم على القول بالنسخ نسخ ذلك المتواتر السابق بالآحاد المثبتة للتأخر وقوله في بعض الصور يريد هذه الصورة ويحترز عن الخبر الآحاد رواية فلا يؤدى هذا الحكم الى القول به لان الآحاد هنا من حيث التأخر فقط وهذا لمن حيث الرواية فلا يلزم من القول بالنسخ في الاول ان يقول به في الثاني فصح قوله في بعض الصور اذ لو أسقطها شمل ذلك هذا مراده ان شاء الله تعالى وأما على الفهم الذي سطر في الحاشية السابقة فانه يضيح فيه قوله في بعض الصور انتهى (قوله والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواية) فيه أمران الاول انه قد يقال هلا تأخر ذلك الى المسئلة الآتية المعقودة لبيان المربحات فانه من جملة المربحات والثاني انه سكنت عما لو تعارض كثرة الادلة وكثرة الروايات المقدمة منها ولا يبعد ان المقدم كثرة الادلة (قوله وان العمل بالمعارضين ولومن وجهه أولى من الغاء أحدهما) فيه أمران الاول ان المراد

لان الجواز يؤدى الى اسقاط المتواتر بالآحاد في بعض الصور (والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواية) فاذا كثرت أدلة احد المعارضين هو اقله أو كثرت روايته رجح على الآخر لان الكثرة تفيد القوة وقيل لا كالبينين (و) الاصح (ان العمل بالمعارضين ولومن وجهه أولى من الغاء أحدهما)

بترجيح الآخر عليه وقيل
لا فيصار الى الترجيح مثاله
حديث الترمذي وغيره
أيما هاب دبغ فقد طهر
مع حديث أبي داود
والترمذي وغيرهما
لأنه فيهما من المتيقن به هاب
ولاعصب الشامل للهاب
المذبوغ وغيره فملائه على
غيره بما بين الدليلين وروى
مسلم الأول باللفظ إذا دبغ
الهاب فقد طهر (ولو) كان
أحد المتعارضين (سنة)
قابلهما (كأن) فإن العمل بهما
من وجه أولى (ولا يقدم)
في ذلك (الكتاب على السنة
ولا السنة عليه خلافا
لراعيهما) فزاعم تقديم
الكتاب استند الى حديث
معاذ المشثل على أنه يقتضي
بكتاب الله تعالى فإن لم يجد
قبسنة رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورضي رسول الله
بذلك رواه أبو داود وغيره
وزاعم تقديم السنة استند
لقوله تعالى التبين للناس
مثاله قوله صلى الله عليه وسلم
في البحر هو الطهور ماؤه الحل
ميتته رواه أبو داود وغيره
مع قوله تعالى قل لأجدن في
أرضي البحر ما إلى قوله أو
لحم خنزير فكل منه ما يتناول
خنزيرا البحر وحلها الآية
على خنزير البر المتبادر الى
الأذهان بهما بين الدليلين

(فإن تعذر) العمل بالمتعارضين أصلا

بالأولوية هذا لا حقيقة بمعنى الاستحقاق والوجوب * والثاني قال الكوراني ولوقدم هذا البحث
على المسئلة السابقة كان أولى كما لا يخفى لأن الترجيح بالأدلة وكثرة الروايات كما يكون إذا تعذر
الجمع انتهى (واقول) وجه ما فعله المصنف أن في هذا البحث تفصيلا للمسئلة السابقة لأن الغناء
أحدهما بترجيح الآخر عليه فكانه قال محل الترجيح إذا تعذر العمل بهما مطلقا ولا يكتفي تعذر
العمل من بعض الوجوه مع إمكان العمل من بعضها كما قد يشوههم وشأن التقيدان بتأخر كان
فيه نطقة للمسئلة الآتية وهي قوله فإن تعذر الخ وشأن التوطئة أن يليها الموطأ له وأما قوله
ولوسنة الخ فهو من قوة التوطئة ففي إيراد هذا البحث في هذا المحل مراعاة للامرين ووفاء بهما
على وجه أحصر وأتم فإتقاه المصنف أولى فتأمل (قوله بترجيح الآخر عليه) هلا قال أو بنسخه
به فإن شرط النسخ عدم إمكان الجمع (قوله فإن تعذر وعلم المتأخر فنامخ) فيه أمران * الأول
أنه ينبغي أن محله إذا قبل النسخ والافتقار قول المصنف الآتي في جهل التاريخ هو التخيير
ثم رأيت الامام الرازي وغيره كالصفي الهندي صرحوا بالتفصيل وجعلوا الحكم عند عدم قبول
النسخ التساقط والرجوع الى دليل آخر وجزم بذلك الأصموي ونقله عن الامام فقال فاما القسم
الأول وهو أن يكونا متساويين في القوة والعموم ففقه ثلاثة أحوال أحدها أن يعلم أن أحدهما
متأخر الورد عن الآخر ويعلم أيضا تعيينه فحينئذ يكتفي بكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين
أو مظنونين وسواء كانا من الكتاب أو السنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة قال في
المحصول وانما يكون الأول منسوخا إذا كان مدلوله قابلا للنسخ فإن لم يكن أي كصفات الله
تعالى كما قاله النقشواني فأنه يتساقطان ويجب الرجوع الى دليل آخر ولو كان الدليلان
خاصين في حكمهما حكم المتساويين في القوة والعموم سواء كانا قطعيين أو ظنيين انتهى
ولا اشكال في ذكره القطعيين ههنا وان أريد القطعيين بحسب السند والدلالة جميعا لأن
التعارض على وجه النسخ يقع بين القطعيين وقد صرح هو بذلك قبيل هذا الكلام ثم رأيت
شيخ الاسلام أيضا قال ما نصه ثم ظاهر أن محل ذلك إذا قبل المتقدم للنسخ والافان كان أحدهما
قطعيًا والآخر ظنيًا قدم القطعي وظنيين طلب الترجيح ويحتمل تقديم الأول لسبقه وعدم قبوله
النسخ انتهى ويمكن الجمع بين قوله طلب الترجيح وما تقدم عن المحصول وغيره من الرجوع الى
دليل آخر بأن محل ما تقدم إذا تعذر الترجيح وعلى هذا فيراد على قوله طلب الترجيح أنه إن تعذر
الترجيح رجع الى غيرهما فإن تعذر الرجوع لغيرهما فيجتمعا في التخيير وأما قوله ويحتمل تقديم
الأول الخ فقد أورد النقشواني على الامام فقال قوله إذا كان مدلوله ما غير قابل للنسخ
يتساقطان ويرجع الى دليل آخر لا يستقيم بل يمنع العمل بالتأخر ويعمل بالتقدم كما كان قبل
ورود المتأخر لعدم صلاحية المتأخر للنسخ انتهى ونقله عنه القرافي وأقره وفيه نظر لوجود
التعارض فلا ضرورة للمتقدم بمجرد تقدمه فليتأمل * والثاني أن ظاهره أنه لا فرق في النسخ عند
علم المتأخر وقبول المتقدم النسخ بين إمكان الترجيح وعدمه وهو ظاهر ومن ثم جاز نسخ المتواتر
بالأحاد لا يقال لأحاجة الى ذلك لأن فرض المسئلة تعذر العمل ولا يتعذر الامع تعذر الترجيح
أذمه لا تعذر لوجوب العمل بالراجح كما تقدم لا نأقول المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال
وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغناء أحدهما أي ترجيح الآخر عليه وحقيقة تعذر

العمل في كلامه لا يدل على تعذر الترجيح فليستأمل (قوله وعلم المتأخر) ثم قوله والا أي وإن لم يعلم
 المتأخر لا ينبغي أن المتبادر من هذه العبارة تصوير ذلك بما إذا علم أن بينهما تأخرا ثم تارة يعلم عين
 المتأخر منهما وتارة لا وحينئذ يغير قوله والا قوله الآتي وإن جهل التاريخ لانه مصور بما إذا
 لم يعلم بينهما تأخرا ولا تقارن كما فسر الشارح بذلك فليستأمل (قوله والارجع الى غيرهما) نفسه
 أمور أحدها أن المتبادر من قوله والابعد قوله وعلم المتأخر المشعري بأن فرض المسئلة علم تأخر
 أحدهما ولا بد أن معناه وإن لم يعلم المتأخر مع علم التأخر وحينئذ لا يغني هذا عن مسئلة الجهل
 الآتية لتغيرهما كما تقدم وأما ما يتناول صورة الجهل الآتية فيستغنى عن أفرادها
 لأن أفرادها أبلغ في بيانها وفي ذكر الأقسام متمايزة وهي ترتيبها وتمايزها وجهل الأمرين وبمذا
 يدفع ما أورده شيخ الإسلام * والثاني أن قوله والا أن أريد به نفي علم المتأخر مطلقا كما هو المتبادر
 لم يشمل ما لو علم ثم نسي مع أن حكمه كذلك ولا يبعد أن يحمل ذلك ما لم ترج معرفة المتأخر والا
 انتظرت أن أريد به نفي علمه على الاستمرار أي وإن لم يعلم المتأخر علم مستمر أشمله كما يشمل ما لو علم
 التأخر بلفظ المصدر دون عين المتأخر بلفظ اسم الذاعل بل اشكال بل هذه فرض المسئلة كما تقرر
 * والثالث أنه هل المراد بغيرهما البراءة الأصلية كما تقدم عن الصبي الهندي وغيره في قول
 الشارح فيرجع الى غيرهما عقب قول المصنف أو التساقط أو أعم فيه نظرو قضية التوجيه
 السابق ثم أن المراد هنا الأعم لقول ما هنا للترجيح بخلاف ما هنا على ما سبق * والرابع أن قيل
 هل شرط الرجوع الى غيرهما تعذرا للجمع والترجيح قلت أما تعذرا للجمع فهو فرض المسئلة كما
 يفيد قوله فإن تعذر أي العمل لأن تعذرا العمل يعني تعذرا للجمع وأما تعذرا الترجيح فلم يتعرض له
 المصنف ولا الشارح واشترطاه هنا محل نظر وكذا يقال في قوله الآتي وإن جهل التاريخ
 وأمكن النسخ يرجع الى غيرهما فانه مفروض في تعذرا للجمع كما يستفاد من قول الشارح في
 توجيهه تعذرا للعمل بواحد منهما ما اذ لو أمكن الجمع عمل بهما فلم يتعذرا العمل بواحد منهما وأما
 اشتراط تعذرا الترجيح أيضا فلم يتعرض له أيضا وهو محل نظر ثم رأيت الامام وغيره كاصفي الهندي
 صرحا بدخول الترجيح هنا ونقله الاسنوي عن الامام وأقره حيث قال الثاني أن يجهل المتأخر
 منهما فلم يعلم عينه فيمنظر فان كانا معلومين فيساقطان ويجب الرجوع الى غيرهما لأن كلامهما
 يحتمل أن يكون هو المتدوخ احتمالا على السواء وان كانا مظهرين وجب الرجوع الى الترجيح
 فيعمل بالاقوى فان تساوى واختير المحتمل هكذا صرح به في المحصول واليه أشار المصنف بقوله فان
 جهل فالتساقط أو الترجيح يعني فالتساقط ان كانا معلومين أو الترجيح ان كانا مظهرين انتهى
 كلام الاسنوي وانما فرق بين المعلومين والمظهرين لما صرح به الامام من عدم قبول المعلوم
 للترجيح لكن استشكل النقشواني عليه هذه التفرقة فقال اذا كانا مظهرين ولم يعلم التاريخ
 وتساوى في القوة فقد احتمل في كل واحد منهما أن يكون ناسخا بان كان متأخرا وقد حكم في هذا
 الاحتمال في المعلومين بالتساقط فلم لا يحكم به هنا لاجل احتمال النسخ فانه ان كان موجبا للتساقط
 تعين ههنا عدم الابطال الموجب ألا يكون موجبا فلا يحكم بالتساقط في المعلومين مع أن طرح المعلوم
 أشد وقد حكم به مع أنه يمكن الترجيح في المعلومين لأن المراد بالمعلوم معلوم السند وقد يكون
 للعامين عوارض نحو كون أحدهما مخصوصا دون الآخر أو أحدهما أكثر قبولا للتخصيص

(وعلم المتأخر) منهما في
 الواقع (فناسخ) للمقدم
 منهما (والا) أي وإن لم يعلم
 المتأخر منهما في الواقع
 (رجع الى غيرهما) لتعذر
 العمل بواحد منهما

من الاخر لكثرة صورته أو لفظ التعميم في أحدهما الام التعريف وفي الآخر اوجع أو أحدهما
مذكور عبا ولا تخرب كل لفظ كل أقوى دلالة على الوجوم الى آخر ما طال به ونقله عنه القرافي
وأقره ويمكن ان يكون امراض المصنف في هذه المساحة عن النقص بل بين المعلوم وغيره لانه
لا فرق بينهما عند النسبة للاحكام التي ذكرها والذي يظهر ان الترجيح داخل في المرجوع الى
غيره ما أوله حكمه لكن لو تعارضان وجد مرجح لأحدهما ودليل ثالث أقوى منهما معارض
لهم ما جبه فينفي النظر بين مرجحه الذي يقتضي قوته و مرجح أحدهما والتقديم بالأقوى منهما
والرابع انه سكت عما لو لم يوجد غيرهما مع اتقاء المرجح لأحدهما وقد ذكر الامام وغيره التخيير كما
تري لكن السابق الى التهم من قوة كلام المصنف هو التوقف والخامس انه ينبغي التأمل في
معنى الرجوع الى غيرهما فان ذلك الغير ان وافق أحدهما رجحه فيكون ذلك من قبل الترجيح
وان لم يوافق واحد منهما فلا معنى للرجوع اليه دونهما لان الحاصل حينئذ ان هاتين التلانة
أدلة متنافية فتقديم الثالث منها على غيره ليس أولى من تقديم واحد من الآخرين وقد يجاب
بتصور ذلك بما اذا اشتمل ذلك الغير على مرجح يقتضي تقديمه على كل منهما كما لو علم تأخر ذلك الغير
عنهما جميعا مع منافاته لكل منهما فيكون نافعا لهما أو كان قطعا وهما ظاهريان فيقدم عليهما
وكذا يقال حيث قيل بالرجوع الى غيرهما كما في قسم الجهل الا في فليتأمل (قوله وان تقارنا
فالتخيير ان تعذرا لجمع الخ) فيه أمور أحدها قال الكوراني وفي كلامه نظرم وجهين الاول
ان التقارن بين المتنافيين لا يتصور في كلام الشارع لانه تناقض لا يليق بعنصره بل دائما أحدهما
متأخر الا انه ربما يجهل التاريخ الثاني ان قوله ان تعذرا لجمع في التقارن والجهل بما لا وجه له
لانه قد تقدم من كلامه ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذرا لجمع فيصير تقدير كلامه ان تعذر
الجمع وتقارنا فالتخيير ان تعذرا لجمع فالصواب حذفه انتهى (وأقول) أما الوجه الاول فجوابه
في غاية الظهور وذلك لظهور ان التناقض انما يلزم اذا اتحاد المتعارضان في زمان النسبة ولهذا
قال صاحب التفتيح واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق
التعارض اذا اتحاد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتعالى قدس عن تنزيل دلائل
متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والاخر متأخرا سيما الاول للكتاب جهلنا
المقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكنه في الواقع لا تعارض انتهى بين صاحب التلويح انه أراد
بزمان ورودهما ما في زمان النسبة لا زمان التكلم انتهى وحينئذ فيجوز أن يراد بالتقارن هنا
التقارن في زمان التكلم بالنسبة اليه قدس وتعالى على الوجه المتصور في حقه اذ لا يلزم عليه
تناقض لانه لا يلزم أن يكون ذلك الزمان زمان النسبة وان يراد به التقارن في النزول على النبي
عليه افضل الصلاة والسلام اذ لا يلزم عليه تناقض لما ذكره وان يراد به التقارن في الوجود أي
الوصول للنساء أي الى الطبقة الاولى من الانبياء الذين بعده عليه افضل الصلاة والسلام ان تصور
تقارن في ذلك اذ لا يلزم عليه تناقض أيضا لما ذكره وان يراد به التعاقب بالنسبة لزمان التكلم
أو زمان النزول أو زمان الوجود خصوصا في الاخير ومن المشهور ان تقارن الاقوال مع اتحاد
القبائل الحادث ليس الا بمعنى التعاقب هذا واعلم الاسبق الى الفهم من كلامهم ان المدار في
التقارن بعنانه الظاهر أو بمعنى التعاقب وغيره بالنسبة للكتاب على زمان النزول بالنسبة للنسبة على

(وان تقارنا أي المتعارضان
في الوجود من الشارع
فالتخيير) بينهما في العمل
(ان تعذرا لجمع) بينهما
(و) تعذرا (الترجيح) بان
تساويا من كل وجه فان
امكن الجمع والترجيح فالجمع
اول منه على الاصح كما تقدم

زمان الورود أى التسليم منه عليه أفضل الصلاة والسلام على أن نقائل ان يقول ان التقارن
 بين المتنافيين لا يلزم على الإطلاق ان يكون تناقضاً محذوراً بل هو ان يكون للتخير بينهما أو
 الحكمة أخرى فليست مل (فان قلت) محل التقارن على التعاقب لا يصح هنا لان مقتضى التناهي
 والمصنف لم يذكره في أحكام هذا القسم (قلت) قد يمنع ان مقتضى ذلك بناء على اعتبار التراخي
 في التسخير كما اعتبره امام الحرمين في الوراقات وقال المولى سعد الدين التحقيق ان مقتضى التراخي
 مما لا بد منه في حقيقة التسخير وأما الوجه الثاني فنقوله فيه لانه تقدم من كلامه الى آخره كانه
 يريد انه تقدم في قوله والاصح ان العمل بالمعارضين ولومن وجهه أولى من الغاء أحدهما أى
 الترجيح الآخر عليه فان مقتضى هذا ان الترجيح مشروط بتعذر الجمع الذي هو المراد بالعدم
 بالمعارضين ولومن بعض الوجوه والأفلم يتقدم ذلك في غير هذا الموضع من هذا الباب كما هو في
 غاية الظهور وان تأمل ما تقدم من الباب وقوله فيصير تقدير كلامه الى آخره عليه منع ظاهر لان
 هذه الضرورة لا تسبب على انه تقدم من كلامه ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع
 اذ ليس هنا مصير الى الترجيح بل يصير الى التخيير بشرط تعذر الجمع والترجيح فكيف يتسبب على
 ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع ان يصير تقدير كلامه ما زعمه حتى يصح قوله فيصير
 الى آخره لا يقال مراده ان ذكر الترجيح في قوله في الموضع ان تعذر الجمع والترجيح يغني عن
 ذكر تعذر الجمع فيه لان الترجيح انما يكون بعد تعذر الجمع لانه قول هذا هو ظاهر اما ولا فلا
 نسلم انما عمنه هنا لا يلزم من اشتراط تعذر الترجيح في التخيير اشتراط تعذر الجمع فيه بل ولا من
 نفس تعذر الترجيح تعذر نفس الجمع اذ قد يتعذر الترجيح ولا يتعذر الجمع بل نفس امكان الجمع
 مانع من الترجيح موجب تعذره واما ثانياً فسلمنا ذلك لكن هذا لا يقتضي ان يصير تقدير كلامه
 ما زعمه كما هو ظاهر بادي تأمل بل الصواب في الاعتراض ان يجعل السبب في ان يصير تقدير
 كلامه ما ذكره هو قوله فان تعذر لانه يغني عن تعذر الجمع لان معنى تعذر العمل به ما ان لا يمكن الجمع
 بينهما مطلقاً وقد جعل مقسم الما بعد من قوله وعلم المتأخر وما عطف عليه فصار التقدير فان تعذر
 العمل وتعارفاً فالتخيير ان تعذر الجمع وحاصل هذا فان تعذر الجمع فالتخيير ان تعذر الجمع لان
 تعذر العمل بمعنى تعذر الجمع كما تقرر واما ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع فلا سيمة
 له في ذلك كما تبين وعلى هذا فالجواب ان معنى هذا الاعتراض على جعل قوله وان تعارفاً في حيز
 قوله فان تعذر فيكون معطوفاً على قوله وعلم المتأخر وهو ممنوع بل يجوز ان يكون معطوفاً على
 جملة قوله فان تعذر الخ وحينئذ لا يكون في حيز التعذر ولا يصير تقدير ما ذكر (فان قلت) فهلا
 جعله في حيز التعذر حتى يستغنى عن التخيير بشرط تعذر الجمع فانه اشخص (قلت) لعنه
 ان تسبب ذلك لوظيفة للاهتمام بالتصريح بالشروط لا ليقول عظم اقتسامه والاخر الثاني ان المراد
 التخيير في العمل كما تقدم به الشارح فيخرج غيره كالحكم فيجوز فيه ما تقدم في الكلام على
 قول المصنف فان توهم التعادل فالتخيير بينهما في العمل والاخر الثالث ذكر الاسنوي في هذا
 القسم تفصيلاً لانهما المخصوص وغيره حيث قال الثالث ان يعلم تقارنهما وقد ذكره في الحصول
 فقال ان كانا معلومين وانمكن التخيير بينهما عن القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير
 قال ولا يجوز ان يرجح احدهما على الآخر بقوة الاسناد المعروفة ان المعلوم لا يقبل الترجيح

ولان يرجع أيضا بما يرجع الى الحكم ككون أحدهما المخطئ من لانه يقتضى طرح المعلوم
بالكيفية وان كانا مظهرين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساويا فالخيار انتهى
وظاهر كلام المصنف خلاف هذا التفصيل ولانه لا فرق بين المعلومين وغيرهما في قبول الترجيح
وهو ظاهر لان وجوه الترجيح لا تنحصر فيما ذكره كما علم مما سبق عن النقشواني وغيره على انه لا مانع
من الترجيح بما يرجع الى الحكم ولا يضر طرح المعلوم لان الطرح يرجع الى المدلول وهو ظني
لا معلوم فلا يحدور فيه فليتأمل (قوله وان جهل التاريخ وأمكن النسخ يرجع الى غيرهما) ما
ظاهره وان أمكن الجمع أو الترجيح وفيه نظر ظاهر بل المقصود ان محل الرجوع الى غيرهما اذا
تعذر الجمع بينهما وهو المذهب من تعليل الشارح بقوله لتعذر العمل بواحد منهما انتهى فانه مع
امكان الجمع لم يتعذر العمل بواحد منهما بل أمكن الجمع بهما جميعا وهل محله أيضا ان تعذر
الترجح فيه نظر ولا يبعد ان محله ان تعذر الترجيح لان الرجوع الى غيرهما يتضمن اسقاطهما
جميعا والعمل باحدهما بالترجح أولى من اسقاطهما جميعا وحينئذ فيمكن رجوع قول المصنف
الاتي ان تقع راجع والترجح الى هذا أيضا نعم هذا ظاهر ان كان ذلك الغير هو البراءة الاصلية
فان كان دليلا انقلبا آخر سالا عن المعارضة مترجحا ٢ فالوجه العمل به ولا اعتبار بالترجح بينهما
(قوله والاختيار الناظر) لا يخفى ان الاختيار في صفاته تعالى مما لا يقبل النسخ في غاية البعد
فايراجع * (تنبيه) هل يخص الغير في قوله هنا وفيما تقدم رجوع الى غيرهما بالمعارض له
جميعا اذ لو وافق أحدهما لكان ذلك من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة والمتبادر من الرجوع الى
غيرهما تساقطهما وذلك يناقض الترجيح ويدل عليه التعليل بتعذر العمل بواحد منهما اذ مع
موافقة الغير لأحدهما وترجيحه بها قد عمل به فلا يصدق تعذر العمل به أو يشمل الموافق لأحدهما
أيضا ويكون من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة ولا ينافيه التعليل المذكور بناء على ان المراد منه
تعذر العمل به وحده لكن يضعف هذا مع تقييد الرجوع الى الغير بتعذر الجمع والترجح
على ما تقدم في ذلك نظر (قوله فان كان أحدهما اعم) هلا قال او مطلقا اذ سبق ايضا ان
المطلق يعمل على المقيد اللهم الا ان يريد بالاعم ما يشمل الاعم ع وما يدانيه في شمول المطلق (قوله
مسئلة يرجع بعلا الاسناد وفقه الراوي الخ) أقول ذكر الترجيح بين كل من هذه المتعاطفات وبين
مقابله ولم يتعرض لترجيح بين هذه المتعاطفات بعضها مع بعض ولما ذكر الصنف الهندي النوع
الاول من أنواع الترجيح وهو الترجيح بـ كثرة الروايات وعلا الاسناد وورع الراوي عقبه بقوله
تنبيهان أحدهما علم ان واحدا مما ذكرناه من التراجيح لو حصل في مرتبة من مراتب الرواية
اعنى الابداه والواسطة والدوام كان ذلك الخبر راجعا على ما لم يحصل فيه ذلك المبرج وثانها
انه قد يقع التعارض بين هذه المبرجات كما بين كثرة الروايات وبين قوة عدالة الراوي وشهرتها
فرب عدل اقوى في النفس من عدلين فينبغي ان يعتمد المجتهد في ذلك على ما يغلب على ظنه ولذلك
اذا ظهرت عدالة راو بتزكية جمع قليل لكن بخبرة باطنه وعدالة الاخر بتزكية جمع كثير لكن
لا عن مثل تلك الخبرة الباطنة فان الاول ربما يغلب ظن صدقه فليحكم المجتهد فيه واما الثاني
انتهى وقد ذكر الزركشي عند قول المصنف والاصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواية كلاهما عن امام
الحرمين وغيره يتعلق بهذا ومنه ما منه نعم لواجتمع من به الثقة وقوة العدد بان روى احد الخبرين

(وان جهل التاريخ) بين
المعارضين اى لم يعلم بينهما
تأخر ولا تقارن (وامكن
النسخ) بينهما بان يقبلا
(رجع الى غيرهما) تعذر
العمل بواحد منهما
(والا) اى وان لم يمكن النسخ
بينهما (تخير الناظر) بينهما
في العمل (ان تعذر الجمع)
بينهما (والترجح) كما تقدم
في المتقارنين هذا كله فيما
اذا تساويا في العموم
والخصوص (فان كان
أحدهما اعم) من الآخر
مطلقا او من وجهه (فكما
سبق) في مسئلة آخر مجت
التخصيص فالراجع * (مسئلة
يرجع بعلا الاسناد) اى قل
الوسايط بين الراوي للمجتهد
وبين النبي صلى الله عليه وسلم

٢ يتأمل ويراجع ويحترز
بخطه

(وفقه الراوى ولغته وشجوه)

أقله احتمال الخطامع واحد
من الاربعه بالنسبة الى
واحد من مقابلاتها (وورعه
وضبطه وفطنه ولوروى)
الخبر (المرجوح باللفظ)
والراجح بواحد مما ذكر
بالمعنى (ويقظته وعدم
بدعته) بأن يكون حسن
الاعتقاد (وشهرة عدالته)
لشدة الوثوق به مع واحد
من الستة بالنسبة الى
مقابلاتها (وكونه مزيكى
بالاختبار) من المجتهدين
فيرجح على المزيكى عنده
بالاخبار لان المعايضة أقوى
من الخبر (أو أكثر من كذب
ومعروف النسب قيل
ومشهوره) لشدة الوثوق
به والشهرة زيادة في المعرفة
والاصح لا ترجح بها
(وصريح الترجية على
الحكم بشهادته والعمل
بروايته) فيقدم خبر
من صرح بتزكيته على
خبر من حكم بشهادته
وخبر من عمل بروايته في
الجملة لان الحكم والعمل
قديمان على الظاهر من غير
تزكية (وحفظ المروى)
فيقدم مروى الحافظ له
على مروى من لم يحفظه
لاعتناء الاول برويه (وذكر
السبب) فيقدم الخبر
المشتغل على السبب على مالم

يشغل عليه لاهتمام راوى الاول به

نقته وروى الاخر جمع لا تبلغ آحادهم مبلغ راوى الخبر الاخر في الثقة والعدالة فهذه صورة
أخرى وقد اعتبر بعض المحدثين مزية العدد وبعضهم مزية الثقة قال امام الحرمين والمسئلة
لا تبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة فان الغالب على الظن ان الصدوق
لو روى خبرا وروى جمع على خلافه لكان الصحابة يؤثرون رواية الصدوق انتهى ثم لما ذكر
الصنفين النوع الثاني وهو الترجيح بعلم الراوى وفضله الى أقسام كثيرة قال (تنبيه) اعلم انه قد
يقع ان تعارض بين التراجيح الحاصلة من هذا النوع وبين التراجيح الحاصلة من النوع الاول
فلا يجب القطع مطلقا برجحان النوع الاول على الثاني بناء على ان الورع في هذا الباب أكثر
اعتبارا من العلم بدليل ان فاقده لا تقبل روايته وفاقده العلم اذا كان ورعا تقبل روايته لان
الظنون قد تختلف اذ ذلك فينبغي أن يعتمد المجتهد في ذلك غلبة ظنه لا غير انتهى فليتام قوله
بدليل ان فاقده لا تقبل روايته الا أن يريد بالورع ما ينافي تركه القبول ثم بين النوع الثالث
وهو الترجيح بسبب الذكاء والحفظ والضبط ثم الرابع وهو الترجيح الحاصل من الاسناد ثم
الخامس وهو الترجيح الرابع الى زمان الرواية والتحمل وفصل كلالا الى أقسام كثيرة قال
وعند التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذه الأنواع أو من الأنواع التي يأتي ذكرها ينبغي
أن يحكم المجتهد ظنه اذا التخصيص على جميعها مما يمنع للتطويل البالغ الى الغاية اه ثم ذكر مثل
ذلك بعد ذلك أيضا (قوله وفقه الراوى) أقول لا يعد أن يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذي
يتعلق به ذلك المروى حتى اذا كان المروى متعلقا بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر
الفقيه بما عداها دونها ثم لو كان أحدهما فقهيا بذلك الباب حالي التحمل والاداء والاخر
فقهيا به حال الاداء فقط فالمتجه تقديم الاول فليتام (قوله ولوروى الخبر المرجوح باللفظ) قال
شيخنا الشهاب قضيته اختصاص هذا بالامور السابقة دون ما يأتي وقد يوجه انتهى

(قوله بان يكون حسن الاعتقاد) قال شيخنا الشهاب هذا يخص من عدم البدعة اه

(قوله لان الحكم والعمل قديمان على الظاهر) قال شيخنا الشهاب هذا يفيد ان معنى قوله
في الجملة أن يكون الشخص حكم بشهادته أو عمل بروايته من غير وقوف متاعلى تفصيل الامر
هل كان ذلك بعد تزكية له أم لا واذا كان من صرح بتزكيته مقدما على من هذا شأنه
فليقدم على من علم الحكم بشهادته والعمل بروايته من غير تزكية بالاولى بل ينبغي أن يكون من
حكم بشهادته وعمل بروايته في الجملة مقدما على هذا أيضا انتهى وهو ظاهر (قوله على
مروى من لم يحفظه) قال شيخنا الشهاب كان المراد بغير الحافظ هنا من يتخيل اللفظ ثم يتذكره
ويؤديه بعد تفكيره وتكلفه لا من أدخل بحفظ بعض المتن لانه سياتى في قوله والمشتغل على زيادة
انتهى (أقول) لا حاجة الى ذلك بل المراد بغير الحافظ ما يشمل أيضا من لا يقدر على التذكر ولا
التأدية بعد التفكير والتكلف بل اذا سمع اللفظ عرف انه مرويه عن فلان ورواه عنه ثم رأيت
شيخ الاسلام مثله بقوله كأن رواه بثلثين غيره له وفي شرح المنهاج له صنف ما نصه الاربعة عشر
حفظ الراوى وقد أطلقه في الكتاب وهو يحتمل امرين كلاهما حق أحدهما أن يكون قد حفظ
لفظ الحديث واعتمد الاخر على المكتوب فالحافظ أولى وثانيها أن يكون أحدهما أكثر حفظا
فان روايته راجحة على من كان نسبته أكثر انتهى ويمكن جعل كلامه هنا على الامر الاول

(والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما روي به على خبر المعول على الكتابة لاحتمال أن يزداد في كتابة أو ينقص منه واحتمال النسيان ٢١٨ والاشتباه في الحافظ كالعدم (ويظهر طريق روايته) كالسماع

أيضا (فإن قلت) يتكرر مع قوله الآتي والتعويل على الحفظ دون الكتابة (قلت) قد يفرق بينهما بأن مدار هذا الآتي على ما هو الشأن والعادة من غير اطلاع على الحال في هذا المروي المعين بخصوصه بخلاف الأمر الأول فإنه مقرر وض فيما إذا علم حال المروي المعين بخصوصه وأن أحدهما رواه عن حفظ والاخر عن كتابة فليتامر (قوله والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيه أمران * الأول قال الكوراني لأنه أي المعول على الحفظ عدل لا يكذب وقوله على النبي شيئا ما قاله نسياناً بعيداً والكتاب يمكن أن يزداد فيه بخط شابه به وبه إذا سقط ما يقال إذا كان الكتاب محفوظاً عنده بخط ضابط هو وثق من الحفظ وانحسرت لان حفظ الكتاب على وجه لا يطلع عليه الا هو وضبطه بخط لا يمكن أن يشابه قليل جداً انتهى (وأقول) أشار بما يقال الى كلام الزركشي فإنه قال وفيه احتمال قال المصنف وهذا الاحتمال بعيد بل ذهب بعض العلماء الى أنه لا يمتنع برواية من يعول على كتابه قال أشهب سئل مالك أي يؤخذ من لا يحفظ وهو نفسه صحيح أي يؤخذ عنه الأحاديث فقال لا يؤخذ عنه أخاف أن يزداد في كتبه بالليل (قلت) بل هذا الاحتمال قوي إذا كانت النسخة محفوظة عنده وهي بحفظ ضابط أو وثق من الحافظ وما ذكره من طرق النقص للخط يعارض بطرق النسيان والاشتباه الى الحفظ دون الكتابة انتهى ولا يخفى على متأمل أن ما تعصب به الكوراني لا يلاقيه أمناً ولا يفر عنه أن حفظ الكتاب على الوجه المذكور قليل جداً في حيز المنع بل هو كثير جداً وأما ما ذهب إليه أن الأمر كذلك لكن كلام الزركشي في هذا الأمر القليل إذا تحقق لكونه قليلاً بقرض تسليته عملاً لا مدخل له في منافاة مطلوبه فتامر والثاني أن ظاهر العبارة أن المراد من شأنه الحفظ ومن شأنه الكتابة فلو انعكس أمرهما في بعض الأخبار فكتمه الأول وحفظه الثاني فينبغي تقديم الثاني بالنسبة لهذا البعض وتقدم عن شرح المنهاج ما يدل على ذلك (قوله لأنه أضيف منها في الجملة) ظاهره تقديم خبر الذكركشي على خبر الثاني علمت أضيفتها منه وفيه نظر ولا يبعد تخصيص هذا بما إذا جهل الحال أما لو علمت أضيفت تلك الاتي فيقدم خبرها واعلم أن قول المصنف هنا وذكرنا وقوله الآتي ومصاحب الواقعة معارضان في تقديم الذكركشي على الاتي صاحبة الواقعة اذ بينهما عموم وخصوص من وجه فالأول خاص بتقديم الذكركشي على الاتي عام في كون الاتي صاحبة الواقعة أولاً والثاني خاص بكون المتقدم صاحب الواقعة عام في كونه ذكراً أو أنثى فإن خص عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارض في الاتي صاحبة الواقعة اذ قضية تخصيص عموم الأول بخصوص الثاني تقديمها على الذكركشي وقضية تخصيص عموم الثاني بخصوص تقدم الذكركشي عليها وقضية تشبههم الآتي بخبر ميمونة وعمل الفقهاء بقتضاه دون خبر ابن عباس أن المعتد عندهم تقديم خبر الاتي إذا كانت صاحبة الواقعة على الذكركشي تامر (قوله قال واضبطية جنس الذكركشي) قال شيخنا الشهاب أن كان مراده أن الاضطبطية ثابتة لجنس الذكور وانها لا تراعى الا اذا ظهرت في الأحاديث علمت بان تصفها راو مثلاً وان السبب في عدم اعتبارها الا كذلك وجود الاضطبطية في كثير من النساء فهو معنى صحيح ولكن قوله وليس كذلك لا يلائم هذا المعنى انتهى (وأقول) كان مراد الاستاذ بالظهور في الأحاديث وجود في جميع الأحاد فلا ينافيه قوله وليس كذلك ويحتمل أنه أراد به الوجود في غالب الأحاد ويمنع أنه كذلك لكونه متعلقه

بالتسوية الى الاجازة فيقدم المسروع على لجاز وقد تقدم ذكر طرق الرواية ومراعاتها آخر الكتاب الثاني (وسمعه من غير حجاب) فيقدم المسروع من غير حجاب على المسروع من وراء حجاب لأن الأول من طرق الخلل في الثاني (وكونه من اكابر الصحابة) فيقدم خبر أحدهم على خبر غيره أشد ديانتهم وقد كان على رضى الله تعالى عنه يختلف الرواة ويقبل رواية الصديق من غير تحليف (و) كونه (ذكراً) فيقدم خبر الذكركشي على خبر الاتي لأنه أضيف منها في الجملة (خلافاً للاستاذ) أي استحق الاستقراي قال واضبطية جنس الذكركشي وانما تراعى حيث ظهرت في الأحاد وليس كذلك فإن كثير من النساء أضيف من كثير من الرجال (وثالثها) يرجح الذكركشي (في غير أحكام النساء) بخلاف أحكامهن لأنهن أضيف فيها (و) كونه (حراً) فيقدم خبره على خبر العبد لأنه اشرف منصبه يحترز عما لا يحترز عنه الرقيق (و) كونه (متأخر الاسلام) فيقدمه على خبره متقدم الاسلام اظهر تأخر خبره

(وقيل متقدمه) عكس ما قبله لأن متقدم الاسلام لاصالته فيه أشد تحريماً من متأخره وابن الحاجب حرم في هذا في الترجيح بحسب الراوي ثم عاقبه في الترجيح بحسب الخارج ملاحظاً للجهتين لأنه تنافض في كلامه كما قيل (و) كونه

(متحملا بعد التكليف) لأنه أضبط من المتحمل قبل التكليف (وغير مداس) لأن الوقوف به أقوى من الوقوف بالمدامر
المقبول وقد تقدم بيانه في الكتاب الثاني (وغير ذي اسمين) لأن صاحبهما ٢١٩ يتطرق اليه الخلل بأن يشاركه ضعيف

في أحدهما (ومباشرا
لمرويه) (وصاحب الواقعة
المرويه) فإن كلامهما أعرف
بالحال من غيره مثال الاول
حديث الترمذي عن أبي
رافع أنه صلى الله عليه وسلم
تزوج ميمونة حلالا وبنيها
حلالا قال وكنت الرسول
بينهم امع حديث الصحيحين
عن ابن عباس أنه صلى الله
عليه وسلم تزوج ميمونة وهو
محرم وفي رواية البخاري
عنه تزوج ميمونة وهو محرم
وبنيها وهو حلال وماتت
بسرور ومثال الثاني
حديث أبي داود عن ميمونة
تزوجني رسول الله صلى الله
عليه وسلم ونحن حلالان
بسرور ورواه مسلم عنه أنه
صلى الله عليه وسلم تزوجها
وهو حلال مع خبر ابن
عباس المذكور وروى
أبو داود عن سعيد بن
المسيب قال وهم ابن عباس
في تزوج ميمونة وهو محرم
(وواو باللفظ) لسلامة
المروى باللفظ عن طريق
الخلل في المروى بالعنى
(و) كون الخبر (لم ينكره
راوى الاصل) كذا في
المنهاج كالمحصول وهو من
اضافة الاعم الى الاخص
كسجد الجامع وهي نادرة
لا يقبدر الذهن اليها ولو

في الاحاد كثرة تنافي الغلبة (قوله) وكونه متاخرا الاسلام) أقول في الدوافع في سياق النقل
عن المصنف بحيث يحتمل أن يكون من كلام المصنف مانصه قالوا وقال بعض أصحاب أبي
حنيفة لا يقدم بالتأخر لأن المتقدم أيضا عاش حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فساوى
التأخر في الصحة وزاد عليه بالتقدم قالوا ورد عليهم أصحابنا هذا بأن سماع المتأخر متحقق
التأخر وانما يؤخذ بالحدث فلا حدث (قلت) وبما ذكره وأجيبوا به بتبين لك ان صورة المسئلة
أن يعلم ان سماع المتأخر وقع بعد اسلامه والا فلا يقدم انتهى (فان قلت) هذا يخالف تعليل
الشارح بقوله يظهر وتأخر خبره فانه يدل على عدم العلم بان السماع بعد الاسلام (قلت) ممنوع
لانه لا ينافي أن يشترط العلم المذكور والان العلم المذكور لا يستلزم تأخر خبره فانه قد يسمع بعد
الاسلام خبرا موجودا مع وجود الخبر الاخر أو قبله الا انه خلاف الظاهر فالشارح ادعى ان
الظاهر تأخر خبر المتأخر وهذا لا ينافي اشتراط كون السماع بعد الاسلام فالخاصل ان السماع
الذي تحققت وقوعه بعد الاسلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر المروى لدلالة قطعية فتأمل
وكانهم احتزوا وباشترط العلم بوقوع السماع بعد الاسلام عما لو تحتمل قبل الاسلام ثم روى
بعده لكن لو كان تحمله قبل الاسلام متأخرا عن رواية الاخر فقهه نظر وقد يقال يعارض
هذا التأخر كون التحمل حال الكفر الذي هو مظنة الخلل وفي شرح المنهاج للمصنف وسادسها
اذا حصل اسلام راوى بين وعلم ان أحدهما تحتمل الحديث بعد اسلامه فيرجح خبره على الخبر الذي
لا يعلم هل تحمله الاخر قبل الاسلام أو بعده لانه أظهر وتأخر انتهى فليتأمل (قوله) ملاحظا
للجهتين (الخ) أقول به - فذا يدفع التناقض لكن يبقى بيان ان أى الجهتين أرجح ولا بد منه فانه
المقصود ويمكن أن يجاب بان ذلك من باب تعارض بعض هذه المبرجات مع بعض وقد سبق
كلام الصفي عليه السلام مع مقابله الذي الكلام فيه وفيه نظر (قوله) لان صاحبها يتطرق اليه
الخلل (الخ) أقول عبارة الاسوى وسبب مرجوحية ان صاحب الاسمين يكفر اشتباهه بغيره
من ليس بعدل بان يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه فاذا روى عنه راوى ظن سامعه انه
يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحدا اقل احتمال اللبس وفيها الشعار بان الكلام اذا لم
يتحقق ان المروى عنه هو صاحب الاسمين العدل اما اذا تحقق انه هو بحيث زال الاشياء
والاحتمال رأسا فلا يكون خبره مرجوحا اذا لمعنى لذلك حينئذ للقطع باتفاق المحدثين وانقطاع
الاحتمال وهو متجه جدا وبان صاحب الاسم الواحد لا يقطع عنه احتمال اللبس بل يقل خلاف
ظاهر عبارة الشارح وقوله بان يشاركه ضعيف أى باحتمال أن يشاركه فلا يشترط تحقق المشاركة
بل احتمال وجوده كاف فان ثبت اتقاؤه فالوجه حينئذ انه لا يقدم خبر غير ذي الاسمين
فليتأمل (قوله) وواو باللفظ) أقول قد يتوهم اشكاله مع قوله السابق ولوروى المرجوح
باللفظ ولا اشكال لان هذا مفروض في مجرد تعارض رواية اللفظ ورواية المعنى دون أمر آخر
فتقدم رواية اللفظ وذلك مفروض فيما اذا تعارض فقه الراوى أو غيره مما ذكره مع مقابله
فتقدم فقه الراوى أو غيره مما ذكره مع مقابله وان كانت الرواية تسمع ذلك بالمعنى على مقابله وان كانت
الرواية معه باللفظ وطريق ذلك ان هذا مخصوص بذلك لا يعم من قبيل العام والخاص (قوله)
وكون الخبر لم ينكره راوى الاصل) فان قلت لم قد رافق الكون هناك فانه قد رافق لدفع توهم ان

قارأ في راوى أو حذفه كان أصوب كما قاله في شرح المنهاج والمعنى ان الخبر الذي لم ينكره الراوى الاصل راويه وهو شيخه
مقدم على ما ينكره شيخ راويه بان قال مارويه لان الظن المائل من الاول أقوى (وكونه في الصحيحين) لانه أقوى من الصحيحين

في غيرهما وان كان على شرطهما التالى الا انه لما بالقبول (والقول فالفعل فالتقرير) فيقدم الخبر الناقل لقول النبي الله صلى عليه وسلم على الناقل لقوله والناقل لقوله ٢٢٠ على الناقل لتقريره لان القول أقوى في الدلالة على التشريع من الفعل وهو

قوله ولم يسكره قبيد في قوله وراويا الخ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال صرح الشارح هنا بلفظ كون الخبر دون المذكورات قبله أعني غير المدلس وما عطف عليه كانه والله لرجوع الجميع لاشان الراوى فان قلت يرد أن الذى قبل غير المدلس صرح بذلك في بعض وأسقطه من بعض مع رجوع ذلك لاشان الراوى أيضا قلت اذا تأملت ذلك وجدته انما صرح مكان خلاف أو أطول فصل انتهى (قوله لان القول أقوى) أى لاحتمال الفعل الاختصاص به صلى الله عليه وسلم كذا وجه به شيخ الاسلام كغيره وقديروا خذ منه انه ليس كل قول أقوى بل الذى انتفى عنه هذا الاحتمال ونحوه فلا يرد قولهم ان الاحرام في العروة من الجعراثة أفضل منه من التسعيم تقديما لفعله عليه الصلاة والسلام على أمره لعائشة لان أمره وان كان قولا الا انه يحتمل الخصوصية لعائشة فليس أقوى من فعله بل هو دونه كما قالوا لاحتمال انه انما أمرها بذلك لضيق الوقت لا لانه افضل وقد حل الفقهاء أمره لها على ذلك كما تقرروا في الفرع فليتامس (قوله والمدنى ما ورد بعد الهجرة) ان أريد بعد الشروع في الهجرة شمل ما ورد بعد دخوله مكة وقبل دخوله المدينة وهو ظاهر تأخره عما ورد بمكة (قوله والمشعر بعلى وشان الرسول صلى الله عليه وسلم) أى على ما ليس كذلك قال الامام غفر الدين وما ليس كذلك ينقسم الى قسمين أحدهما ما يعلم من حاله انه ورد في حال الضعف وثانيهما ما لا يعلم ذلك من حاله أيضا فقديم ما علم انه ورد في حال القوة على الاول مسلم وعلى الثاني مخدوع ورده الصنف الهندي فقال وهو من دفع لان ما يحتمل الرابع راجع على ما لا يحتمله وما يقطع برجحانه راجع على ما يحتمله ومن هذا يعرف ان الثاني من القسمين راجع على الاول منهما انتهى ولا يخفى ان تعليل الشارح بقوله لتأخره عالم يشعر بذلك لا يظهر في القسم الثاني ان قدمنا عليه أيضا فليتامس (قوله والمذكور رقيه الحكم مع العلة) أقول قد يستشكل هذا مع قوله الاتى وانتهى على الامر لان بينهما عموما وخصوصا من وجه فالخص عوم كل بخصوص الا آخر تعارض في الامر وانتهى اذا كان الامر مع العلة كما في المثال أعني قول الشارح مثاله حديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه الخ وقد يجاب بان كلام المصنف في كل واحد من المذكورات والنظر لمجرد مقابله من حيث انه مقابله وما ذكر من باب تعارض اثنين من المذكورات وليس كلامه فيه وقد تقدم كلام الصنف الهندي عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في هذا المثال سيما في تقديم النهى على الامر فيحمل ذلك على الامر الذى ليس معه ذكر العلة ثم انظر لو تعارضت هذه المرحجات كيف يكون الحال لم أر من تعرض لذلك انتهى (أقول) ويحتمل أن يحتمل ما يأتى على النهى الصريح وما في المثال اخبار عن النهى وهو بعيد وقوله ولم أر من تعرض لذلك قد علمت ان الصنف الهندي تعرض له (قوله فحملنا التسايفه على الحريات) أقول لا يقال هذا جاع بينهما مجمل كل منهما على غير ما حل عليه الا آخر فقيه العمل بهما والكلام في الترجيح الذى هو أعمال أحدهما والغاء الآخر لانا نقول هذا ممنوع وذلك لان بين الخبرين عوم من وجه ولو خصصنا عوم كل منهما بخصوص الا آخر تعارض في المرتدة فربحنا الاول حيث حكمنا بقتل المرتدة التى دل الثاني على منع قتلها ولمن من هذا الترجيح قصر الثاني على الحريات فقد أشار بحمل الثاني على الحريات الى تقديم الاول عليه في المرتدات التى تعارض فيها والحاصل ان التعارض بينهما ليس الا في المرتدات وقد الغينا

أقوى من التقرير (والفصيح) على غيره لتطرق الخلل الى غيره باحتمال أن يكون مرويا بالمعنى (لا زائد الفصاحة) فلا يقدم على الفصح (على الاصح) وقبل يقدم عليه لانه صلى الله عليه وسلم أفصح العرب فيبعد نطقه بغير الفصح فيكون مرويا بالمعنى في تطرق اليه الخلل وردبانه لا بعد في نطقه بغير الفصح لاسيما اذا خاطب به من لا يعرف غيره وقد كان يخاطب العرب بلغاتهم (والمشغل على زيادة) فيقدم على غيره لما فيه من زيادة العلم كثير التكبير في العيد سبع ماع خبير التكبير فيه أربعة رواه ما أبو داود وأخذ بالثاني الخفيفة تقديمه للاقل والاولى منه للاقتراح (والوارد بباغة قريش) لان الوارد بغير لغتهم يحتمل أن يكون مرويا بالمعنى في تطرق اليه الخلل (والمندى) على المكي لتأخره عنه والمدنى ما ورد بعد الهجرة والمكي قبلها (والمشعر بعلى وشان الرسول صلى الله عليه وسلم) لتأخره عالم يشعر بذلك (والمذكور رقيه الحكم مع العلة) على ما فيه الحكم

فقط لان الاول أقوى في الاهتمام بالحكم من الثاني مثاله حديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه مع حديث الثاني الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نسي عن قتل النساء والصبيان يخط الحكم في الاول بوصف الردة المناسب ولا وصف في الثاني

السامع العلة فإذا سمعها
ركنت إليها ولم تطالب غيرها
والوصف إذا تقدم تطالب
النفس الحكم فإذا سمعته
قد تسكت في علمته بالوصف
المتقدم إذا كان شديدا
المناسبة كما في والساروق
والساروق الآية وقد لا تسكت
به بل تطالب علمه غيره كما في
فتم إلى الصلاة فأغسلوا
الآية فيقال تعظيما للمعبر
(ومافيه تمديد أو تاكيد
على الخالي عن ذلك مش
الثاني حديث أبي دا
وصحبه ابن حبان والحا
على شرط الشيخين أيما امر
فكحت نفسها بغير ذن
فسكا حها باطل فسكا
باطل فسكا حها باطل
حديث مسلم الإيم
بنفسها من ولها (وما
عموما مطلقا على الع
(ذي السبب الا في السبب
لان الثاني باحتمال
قصره على السبب كما
بذلك دون المطلق في
الافى صورة السبب فه
أقوى لانها قطعية الد
عندا لا كركما تقدم (و
الشرطي) كن وما الش
(على النكرة المنفية
الاصح) لافادته للتع
دونها وقيل العكس
التخصص فيها بقوة

في الاصح كما تقدم وهو انما يدل عليه بالقرينة اتفاقا (والجمع المعرف) باللام أو بالاضافة (على ما ومن) غير الشرطتين

كلاستهما مبنيان لأنه أقوى منهما في العموم لا امتناع ان يخص الى الواحد دونهما على الراجح في كل كما تقدم (والشكل) أي
الجمع المعروف وما ومن (على الجنس المعروف) ٢٢٢ باللام أو الإضافة (لاحتمال العهد) فيه بخلاف ما ومن فلا يحملة له

والجمع المعروف فيه صدق
احتماله (قالوا وما لم يخص)
على ما خص اضعف الثاني
بالتخالف في حجيته بخلاف
الاول قال المصنف كالهندي
(وعندي عكسه) لان
ما خص من العام الغالب
والغالب أولى من غيره
(والاقل تخصيصا) على
الاكثر تخصيصا لان الضعف
في الاقل دونه في الاكثر
(والاقتضاء على الإشارة
والإيحاء) لان المدلول عليه
بالاول مقصود يتوقف عليه
الصدق أو الصحة وبالتالي
مقصود لا يتوقف عليه
ذلك وبالتالي غير مقصود كما
علم ذلك في محله فيكون الاول
أقوى (ويرجح ان) أي الإشارة
والإيحاء (على المفهومين)
أي الموافقة والتخالف لان
دلالة الاولين في محل النطق
بالتخالف المفهومين (والموافقة
على التخالف) اضعف الثاني
بالتخالف في حجيته بخلاف
الاول (وقيل عكسه) لان
التخالف تفيد تأسيسا بخلاف
الموافقة (والناقل عن
الاصل) أي البراءة الاصلية
على المقرر له (عند الجمهور)
لان الاول فيه زيادة على
الاصل بخلاف الثاني وقيل
عكسه بان يقدر تاخر المقرر
للاصل ليقدم تأسيسا كما افاده

الناقل فيكون فاحتماله مثال ذلك حديث من ذكره فليتم وضاً صححه الترمذي وغيره مع حديث الترمذي وغيره
ان صلى الله عليه وسلم سأله رجل من مس ذكره عليه وضوء قال لا يا هذا هو بضعة منك (والمثبت على الثاني) لاشتماله على زيادة علم وقيل

عكسه لاعتضاد الثاني بالاصل (وثالثها سواء) اتسارى مرجحهما (ورابعها) يرجح الميثب (الافى الطلاق والعثاق) فبرجح الثاني
اهو اعلى الميثب لهما لان الاصل عدمهما وحكى ابن الحاجب مع هذا عكسه أى يرجح ٢٢٢ الميثب لهما على الثاني لهما (والنهي

على الامر) لان الاول يدفع
المفسدة والثاني جلب المصلحة
والاعتناء بدفع المفسدة أشد
(والامر على الاباحة)
للاحتياط بالطلب (والخير)
المقتضى للتكليف (على الامر
والنهي) لان الطلب به
لتحقق وقوعه أقوى منهما
(وخير الحظر على) خبر
(الاباحة) للاحتياط وقيل
عكسه لاعتضاد الاباحة
بالاصل من نقي الحرج
(وثالثها سواء) اتسارى
مرجحهما (والوجوب
والكراهة على الندب)
للاحتياط في الاول ولدفع
اللوم في الثاني (والندب على
المباح على الاصح) للاحتياط
بالطلب وقيل عكسه لموافقة
المباح للاصل من عدم
الطلب وليس في هذا مذهب
قوله قبله والامر على الاباحة
تكرار لان المراد بالامر
فيه الاجباب لا الطلب وهما
خلاف في حقيقة تقديم
في مسألة جاز الترتيب (ونافى
الحج) على الموجب له لما في
الاول من اليسر وعدم الحرمة
الموافق لقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر فما جعل عليكم في
الدين من حرج (خلافا للقول)
وهم المتكلمون في ترجيحهم
الموجب لافادته التأسيس
بخلاف الثاني (والعقول

في الانشاء انتهى وقد علم جواب قوله ثم انظر الخ وأما جعل ظهر وقوعه للخبر بمعنى الخبر به فلا
يظهر عليه التعديل بقوله لتحقيق وقوعه الا ان أريد بالخبر به هو الطلب فأملة (قوله والحظر
على الاباحة) وأقول وكذا على الكراهة كما صرح به الاستوى فانه قال الثاني الخبر الدال
على التحريم راجع على الخبر الدال على الاباحة ثم قال والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والتترك
ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجح على السكوت كما ذكره ابن
الحاجب انتهى (قوله وثالثها سواء) قال شيخ الاسلام لم يذكروا نظيره في تعارض الامر فيما امر
والندب فيما ياتى مع الاباحة والقياس مجبته فيما ويحتمل خلافه انتهى (أقول) ولا ذكرنا نظيره
الثاني في تعارض الامر فيما امر والقياس مجبته فيه ويحتمل خلافه ويفرق بان الامر موافق
للاباحة في عدم المنع من الفعل بخلاف النهي (قوله ولدفع اللوم في الثاني) قال شيخنا الشهاب
هذا صريح في أن اللوم يثبت في المكروه وفيه نظر انتهى (وأقول) لا موقع للنظر فانه بلام قطعا
على المكروه غاية الامر ان اللوم عليه لا يعمل الى المعاقبة واللوم لا ينحصر في المعاقبة بل هو أعم
منها (قوله وليس في هذا مذهب قوله قبله والامر على الاباحة الخ) قال شيخ الاسلام لكن لا يخفى
ان تقديم الاجباب على الاباحة معلوم من قوله والوجوب الى قوله على المباح ففي ذلك تكرار من
هذا الوجه انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب بان علمه من ذلك بطريق اللزوم لان تقديمه على الندب
المقدم على الاباحة يوجب تقديمه على الاباحة لان المقدم على المقدم مقدم ولا نسلم ان التصريح
باللازم من التكرار لا يوجب بل فيه تنبيه اذ قد يغفل عن ان المقدم على المقدم على شئ مقدم على
ذلك الشئ (قوله ونافى الحد) المستثنى من تقديم الميثب ووجه بامور منها ان الحد
يدرب بالشبهة كما صرح بذلك في المنهاج والتعارض شبهة ومنها ما ذكره الشارح بقوله لما في الاول
من اليسر الخ واعترضه شيخنا الشهاب بان هذا ما موجود في الحظر والاباحة وقد يجاب بانه
لو حظ مع هذا التوجيه نظر الشارع الى درء الحد ودفعه نظر وبان من لازم الحد العسر لانه
عقوبة ولا بد بخلاف الحظر لانه ليس من لازمه العسر اذ قد يسهل الترتيب بلامسقة خصوصاً ان
وافق الترتيب غرض النفس كما يتفق في بعض المنهيات (قوله لافادته التأسيس الخ) أى لان
الوجوب غير مستفاد من البراءة الاصلية بخلاف النهي فانه مستفاد منها ويجاب بان النهي
الشرعي غير مستفاد منها (قوله والمعقول معناه الخ) أقول قد يستشكل تصوير ذلك اذ
لا يتصور التعارض الا عند اتحاد المتعلق اذ مع اختلافه لا تعارض كما هو ظاهر فاذا عقل
المعنى من أحد الخبرين صار معقولا مطلقا فلا يتصور أن يكون معقولا في أحدهما غير معقول
في الآخر وقد يجاب بانه يتصور ذلك بخلافه لا يلزم زيدا في حالة كذا الا كذا ويذكر
أمر معقول المعنى ولا يلزم زيدا في حالة كذا بمعنى الحالة المذكورة الا كذا ويذكر شئ آخر
غير معقول المعنى فليتامل (قوله والوضعي على التكليفي) أقول قد يستشكل تصوير ذلك فان
التعارض فرع اتحاد المتعلق فكيف مع اتحاده يكون أحد الحكمين وضعيا والآخر تكليفيما
وقد يصور بخلافه يدل أحد الخبرين مشلا على كون شئ شرط الكذا مثلا والخبر الآخر على
النهي عن فعله في كل حالة (قوله والموافق دليل آخر) أقول من الدليل الآخر القياس وعبرة
الصق الهندى أن يكون أحد الخبرين موافقا لدليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس

معناه) على ما لم يعقل معناه لان الاول ادعى الى الاتقياد وأفيد بالقياس عليه (والوضعي على التكليفي في الاصح) لان الاول
لا يتوقف على الفهم والتكليف من الفعل بخلاف الثاني وقيل عكسه لترتيب الثواب على التكليفي دون الوضعي (والموافق دليل آخر)

انتهى وقد جعل الشارح ذلك من الترجيح بكثرة الأدلة وهو يفيد أنه لو تعارض نص وقياس مع
نص قدم النص والقياس أو نصان وقياس مع نصين قدم النصان والقياس وقد يقتضى ذلك
أن النص والقياس يقاوم النصين ويحتاج لرجح من خارج وهذا يعارض ما دل عليه كلام
المحشيين في فساد الاعتبار من أن النص مع القياس يقدم على النصين فليحذر (قوله وهذا
داخل في قوله فيما تقدم الخ) قال شيخ الإسلام يمنع بأن ذلك فيما إذا حصلت الموافقة لكل من
الدليلين وكانت في أحدهما أكثر وهذا فيما إذا حصلت لأحدهما فقط بقراءة حكمية الخلاف
في ذلك دون هذا فذكره ذلك مقصود لا توطئة انتهى (وأقول) فيه نظر لأنه إن أراد أن العبارة
السابقة لا تشمل ما هنا فممنوع أن المراد به ما هنا فلا دليل عليه فإن استدل بحكاية
الخلاف هناك لا هنا ففيه أن ذلك لا يدل على عدم ثبوته ههنا وانما تركه لأن ما هنا توطئة
لا مقصود ثم رأيت تقريرهم في الحلين كالصريح في أن المراد في الحلين واحد فانظر قول الصفي
المسئلة الخامسة ذهب الشافعي ومالك رضي الله عنهما إلى أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة خلافا
للحنفية ومن جملة صور المسئلة ترجيح الخبر بكثرة الرواة لنا وجوه إلى أن قال وثانها أن مخالفة
الدليل خلاف الأصل فكان تكثيرها أكثر مخالفة للأصل فإذا وجد دليلان في أحد الجانبين
وفي الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين أكثر مخالفة للأصل من مخالفة الدليل
الواحد فكان أكثر محذوراً منه فلو لم يحصل الترجيح بكثرة الدليل بلماز ترك الدليلين وحقيقة
يلزم وقوع ذلك القدر الزائد من المحذور ومن غير سبب ولا معارض وأنه متمنع وثالثها إذا حصل
التعارض بين دليلين ودليل فالعقل لا يجوز الأخذ بهما جميعاً بل يجب الدليلين حتى أن من عدل عنهما
وأخذ بهما جميعاً الدليل الواحد سفه وأرايه واستحقاق تصرفه وبير ذلك إلى أن قال وإذا كان
كذلك في العرف وجب أن يكون في الشرع كذلك ثم قال المسئلة السادسة في ترجيح الخبر
بالأمور الخارجية وهو من وجوه أحدها أن يكون أحد الخبرين موافقاً للدليل الآخر من كتاب
أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقل أو حس أو غيرهما من المدارك والأخر غير موافق لشيء منها
فالموافق أولى وقد تقدم تقريره انتهى فقوله في المسئلة الخامسة فإذا وجد دليلان الخ ثم قوله
إذا حصل التعارض بين دليلين ودليل إلى آخره صريح أو كالصريح في شمول ما تقدم لما هنا
واحاطة في المسئلة السادسة بقوله وقد تقدم تقريره على ما تقدم أي في الخامسة كالصريح في
أن المراد فيه ما واحد واجب الكوراني بأن ذلك في الحكم وهذا في الخبر انتهى ولا يخفى ما فيه
خصوصاً مع ما علمته من تقرير الأئمة (قوله وذ كر توطئة لما بعده) اعترضه الكمال بأنه لو حذف
التوطئة هنا لاستغنى عنها بأن يقال والموافق مرسل الخ انتهى ويجاب بأنه لا يشترط في التوطئة
التوقف عليها بل يكفي المناسبة والبيعة فان ذلك الشيء يؤنس بذكر مجانسه (قوله وكذا
الموافق مرسل) وأصحها أهل المدينة أو لا أكثر (أقول) لو تعارضت هذه الأمور فيجب أن
يقدم عند الشافعي موافق المرسل على موافق الصحابي لأن المرسل عنده أقوى بدليل أنه أختص
به إذا عده مسنداً وغيره مما تقدم ولم يحتج بقول الصحابي مطلقاً وإن يقدم عمل الأكثر على
عمل أهل المدينة وما غير الشافعي من يحتج بالمرسل مطلقاً ويقول الصحابي فيجب أن يقدم عنده
المرسل ثم قول الصحابي لأن المرسل عنده حجة مطلقاً وهو أقوى من قول الصحابي كما لا يخفى

على ما لم يوافق له لأن الظن في
الموافق أقوى وهذا داخل في
قوله فيما تقدم والاصح الترجيح
بكثرة الأدلة وذ كر توطئة لما
بعده (وكذا) الموافق (مرسل
أصحها) أو أهل المدينة أو
الأكثر من العلماء على ما لم
يوافق واحد مما ذكر (في
الاصح) القوة الظن في الموافق
وقيل لا يرجح بواحد مما ذكر
لأنه ليس بحجة (وثالثها) في
موافق الصحابي أن كان أي
الصحابي (حيث ميزه النص
أي فيما ميزه فيه من أبواب
الفقه (كر في الفرائض)
مميزاً بما جديت أفرضكم زيد
وقد تقدم (ورابعها أن كان
أي الصحابي (أحد الشيخين)
أبي بكر وعمر (مطلقاً)

قوله

وقيل الان يخالفهم ما معاذ في الحلال والحرام أو زيد في القرائض ٢٢٥ ونحوهما في نحو معاذ وزيد كعلي

في القضاء فلا يرجع الموافق
لا أحد الشيخين لان الخالف
لهما مزية النص فيما ذكر
وهو حديث أفرضكم زيد
وأعلمكم بالحلال والحرام
معاذ واقضاكم علي (قال
الشافعي) رضى الله تعالى
عنه (و) يرجع (موافق زيد
في القرائض فمعاذ) فيها
(فعلي) فيها (ومعاذ في
أحكام غير القرائض
فعلي) في تلك الأحكام
يعني ان الخبرين المتعارضين
في مسألة في القرائض
يرجع منهما الموافق لزيد
فان لم يكن له فيها قول
فالموافق لمعاذ فان لم يكن له
فيها قول فالموافق لعلي
والمتعارضين في مسألة في غير
القرائض يرجع منهما
الموافق لمعاذ فان لم يكن له
فيها قول فالموافق لعلي
وذكر الموافق للثلاثة علي
هذا الترتيب لتوحيدهم كذلك
المأخوذ من الحديث
السابق فتقول الصادق فيه
أفرضكم زيد وعلي عومه
وقوله وأعلمكم بالحلال
والحرام معاذ يعني في غير
القرائض وكذلك قوله
واقضاكم علي يعني في غير
القرائض واللفظ في معاذ
أصرح منه في علي فتقدم
عليه في القرائض وغيرها
(والاجماع على النص) لانه

(قوله) وقيل الان يخالفهم ما معاذ في الحلال (الح) أقول فيه امران * الاول انه يوجب صعوبة
القول الاول الذي صححه المصنف مع فرض المسئلة لانه فرض المسئلة في ان أحد الخبرين
وافقه صحابي والاخر لم يوافقه صحابي بدليل قول الشارح على ما لم يوافق واحدا مما ذكر
ومقتضى هذا القول المذکور هنا ان الاول الصحيح تقديم موافق الصحابي وان كان أحد
الشيخين وقد خالفه معاذ الى آخره مع انه اذا خالفه معاذ كان أعنى معاذ موافقا للقول الاخر
فيكون كل خير ووافقه صحابي وذلك خلاف فرض المسئلة * وثانيهما انه لا فاصح فيه بانه اذا
خالف أحد الشيخين معاذ الخ يتعارضان أو يقدم موافق معاذ الخ والظاهر ان المراد الثاني
وهو المفهوم من قوله لان الخالف لهما مزية النص لظهور ان المميز أرجح والموافق لما يأتي عن
الشافعي (قوله قال الشافعي الخ) * أقول فيه امران الاول ان قضية هذا المنقول عن
الشافعي واطلاقه تقديم كل من زيد معاذ فعلي في القرائض على غيره وان تعدد وكان الشيخين
بل او كان بقية الصحابة وتقديم معاذ فعلي في غير القرائض على غيرهما وان تعدد وكان الشيخين
أو بقية الصحابة وقية وفتحة اذا كان الغير في الشقين بقية الصحابة أو نحوها * والثاني ان شيخ
الاسلام صور ذلك بما اذا وافق كل من الدليلين صحابيا أو قدم النص أحد الصحابين فيما فيه
الموافقة من أبواب الفقه قال فهذا غير المسئلة السابقة (قوله والاجماع على النص) فيه امران
* الاول انه شامل للاجماع المصنف وهو مشكل لانه يجوز مخالفته لدليل فكيف لا يقدم
النص عليه فالنتيجة استفادته وجواز مخالفته الى العمل بالنص والثاني انه شامل أيضا لما اذا علم
دليل الجمعين بعينه وأنه لا دليل لهم غيره ووجد دليل آخر يخالفه يقدم عليه وهو أيضا
مشكل اللهم الان بالترجم تقديم النص في هذه الصورة وبقيده حرمة خرق الاجماع بغيرها أو ياتزم
امتناع وقوع مثلها إعادة لاستلزامه خطأ الاجماع وقد دل الشرح على انه (قوله واجماع
الصحابة على اجماع غيرهم) فيه كلامان * أحدهما الشيخ الاسلام قال مانعه أي وكذا اجماع
التابعين على من دونهم * وهذا قال الصفي الهندي تبعه الابن الحاجب * هذا انما يصور
في الاجماع الظنيين لا في القطعيين اذ لا ترجيح بين قاطعين (قلت) ولا في القطعي والظني اذ
القطعي مقدم على الظني مطلقا وظاهران وجود الظنيين انما يصور عند غفلة الجمعين ثانيا
عن الاجماع الاول والالم يجوز لهم ان يجزموا على خلافه لما فيه من خرق الاجماع ويجوز
جواز به لا غفلة اذا اطاعوا على دليل أقوى من دليل الاولين ويكون هذا مقيدا لقولهم
لا يجوز خرق الاجماع انتهى (وأقول) اما قوله أي وكذا اجماع التابعين على من دونهم وهكذا
فقد يقال ان أخذ بعومه اشكل اذ لا حاجة حينئذ لقول المصنف والاجماع المنقوض عصره
اذ من لازمه تقدم أهله على أهل الاجماع الذي لم ينقض عصره والتقدم كاف في الترجيح لشرف
المتقدم كما أفاده تعليل الشارح وان اشتر كافي انقراض عصرهما يقتضي هذا الكلام ويجاب
اما ولا فبأنه لم يرد ان هذه الزيادة داخله في كلام المصنف بل انه موافقة في الحكم واما ثانيا
فعند تراخي الاصار قد يكون أهل عصر متأخر أفضل وأشرف من أهل عصر متقدم عليه
فيحتاج حينئذ الى الترجيح بالانقراض واما قوله قال الصفي الهندي تبعه الابن الحاجب هذا
انما يصور في الاجماع الظنيين لا في القطعيين اذ لا ترجيح بين قاطعين فستسمع ما يتعاق به عند

الكلام على الكلام الثاني وما قوله عند غفلة المجوعين ثانياً عن الإجماع الأول فاقول هو غير
موجه وذلك لأنه ينبغي لنا تقديم الإجماع عدم انعقاد الإجماع الثاني لا تنافي مخالفة الإجماع
فليس هناك إجماع منته قد حصل التعارض بينهما وبين الأول (ثم أقول) يمكن أن يكون ذلك
بما إذا كان كل من الإجماعين سكونياً لأن السكوني يجوز مخالفته لدليل كما تقدم وبما إذا أول
المجموعون ثانياً المجمع عليه أو لا ولم يظهر لنا صحة التأويل وانما يظهر التعارض وفي هذا نظر
ولا يرد على الأول أن السكوني يجوز مخالفته فلا يحتاج في مخالفته إلى إجماع بل لكل مجتهد
مخالفته وإن لم يحصل إجماع على خلافه لا نناقول سلماً ذلك إلا أن من تأخر عن الإجماعين إذا لم
يقم عنده دليل في المسئلة وتعارض عنده الإجماعان قدم الإجماع الأول كإجماع الصحابة
وكذا يقال في توجيه قول المصنف والإجماع المنقوض عصره أي على الإجماع الذي لم ينقض
عصره فيصور اجتماعهما بمثل ما ذكرنا وما قوله وما لم يسبق بخلاف أي على ما سبق بخلاف
ففيه اشكال من وجهين زيادة على هذا الاشكال أحدهما أن سبق الخلاف يمنع من انعقاد
الإجماع بعد ذلك على أحد القولين مثلاً وثانيهما أنه لا يتصور سبق الخلاف لاحد إجماعين
متعارضين دون الآخر لأن متعلقهما واحد فان فرض أن المسبوق بالخلاف هو الأول لزم
أن الثاني أيضاً مسبوق به لأن السابق على الأول سابق على الثاني وإن فرض أن المسبوق به
هو الثاني وحده بان توسط الخلاف بينهما فكيف يمكن الخلاف مع سبق الإجماع الأول المانع
من المخالفة وقد يجاب عن الوجه الأول بحمل الخلاف على خلاف لم يستقران الأصح حينئذ
جواز الإجماع على أحد القولين أو بناء ذلك على القول بجواز الإجماع على أحد القولين بعد
استقرار الخلاف فإن في ذلك خلافاً سبق في باب الإجماع وعن الثاني باختیاران المسبوق الأول
لكن وقوعه بعد الخلاف على أحد القولين مثلاً يرفع ذلك الخلاف فاذا وجد إجماع آخر بعد
الإجماع الأول لم يكن مسبوقاً بخلاف لا ارتفاعه وبطلان أثره ويحمل ذلك على ما إذا حصل
إجماعان ولو في عصر واحد على شيئين مختلفين وأحدهما مسبوق بخلاف دون الآخر وتجعل
فائدة تقديم الآخر أنه لو تردد فرع بين المجمع عليه في المسبوق وغيره قدم غير المسبوق فيقدم
الحاق ذلك الفرع به على الحاقه بالمسبوق وتظهر فائدة التقديم فيما إذا اختلف مقتضاها
بالنسبة لحكم آخر خارج عما وقع الإجماعان عليه فيهما فلو أخذ بقضي المقدم منهما أفلتأمل
ولننظر ما إذا تعارض إجماع الصحابة المسبوق بخلاف وإجماع من بعدهم الغير المسبوق بذلك
وغير ذلك من المسائل التي تخرج من هذا المقام ثم رأيت في شرح المحصول للقرافي ما نصه
فإن والإجماعان لا يتأتى فيهما ما التعارض حتى يتأتى الترجيح بل أحدهما وانما ذلك إذا دار
فرع بين قاعدة بين مجموع علم ما بإجماعين مختلفين فترجح إحدى القاعدتين على الأخرى ويكون
الإجماعان ظنيين أما القوة الخلاف أولئك من مأموقلين بطريق الأحاد فينتج الترجيح انتهى
والكلام الثاني للسكرواني قال مانعه ويجب أن يجعل تعارض الإجماعين على ما إذا كانا ظنيين
وأما إذا كانا قطعيين فقد علم سابقاً أن لا تعارض بين الإجماعين إذا كانا قطعيين قوله ممنوع فإن
التعارض في نفس الأمر مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وبحسب الظن يمكن في القطعي
وغيره وهذا كلام باطل لا نقاد من أن التعارض المنفي بين القطعيات هو التعارض الذي يمكن

معه الترجيح وذلك يتصور في الظن لانه يقبل الزيادة واما العلم اليقيني فلا يتصور معه ذلك لعدم
 تفاوت مراتب العلم به صرح الغزالي في المستصفى وقد قدمنا نحن تحقيق المسئلة في قول
 المصنف لا تعارض بين القطعي والظني انتهى (وأقول) في هذه العبارة قسم لا يخفى اوجبه قسم
 النسخة الواقعة لي وقد اشار بقوله ممنوع الخ وهو محل السقم كما ترى الى نقل كلام الزركشي
 ثم رده بقوله وهذا كلام باطل الخ وعبارة الزركشي مانعه قال الهندي متابع لابن الحاجب
 واعلم ان هذه المسئلة لا تتصور في الاجماعين القاطعين لانه لا ترجيح بين القاطعين ولانه لا يتصور
 التعارض بينهما وانما يتصور في الظنيين وما قاله ممنوع فان تعارض الاجماعين في نفس الامر
 مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وظن تعارض الاجماعين ممكن سواء كانا في القطعي أم في
 الظني انتهى وحاصله البحث معهم ما قفيا قاله بان امتناع تعارض القاطعين بحسب نفس الامر
 مسلم وبحسب الظن ممنوع بل يتصور تعارضهما بحسب الظن كالظنيين فلم لا يدخلهما الترجيح
 حينئذ وقد سبقه نفس الهندي الى هذا البحث في القطعيين من غير تقييد بالاجماعين حيث قال
 قبل ذكر ما تقدم نقله عنه مانعه المسئلة الثالثة لا تطرق الترجيح الى الادلة القطعية لوجوه
 أحدها ان الترجيح على ما ذكرناه انما يطرق الى الدال على بعد التعارض ولا تعارض بين
 القاطعين فلا ترجيح واقائل ان يقول التعارض بين القاطعين حاصل في الاذهان فانه قد
 يتعارض عند الانسان دليلان فاطعان بحيث يحجز كل عن القدر في أحدهما وان كان يعلم ان
 أحدهما في نفس الامر باطل قطعيا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تطرق الترجيح اليها بناء على
 هذا التعارض كما في الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح الى الامارات ان تكون
 متعادلة في نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح في المتعادلين في نفس الامر والالام تكن
 متعادلة انتهى فانظر قوله واقائل ان يقول الخ فانه نص في حاصل بحث الزركشي في الاجماعين
 القطعيين من انه لا مانع من تعارضهما بحسب الظن فلم لا يجري الترجيح بينهما وما تأمل هذا
 الامام كيف أورد هذا البحث ولم يبال فيه بإيراده كائن الحاجب ما تقدم نقله عنهم لان ذلك جرى
 على مقتضى كلامهم وهذا منع له فلا يكون ذكر ذلك مانعا من إيراده هذا كما في سائر الاسئلة
 الموردة ثم قال الهندي وثانيها أي تلك الوجوه ان الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني
 لا يقبل التقوية لانه ان كان بحيث يحتمل التميز ولو على احتمال بعيد جدا كان ظنا لا علما وان
 كان بحيث لا يحتمل البتة لم يقبل التقوية انتهى (وأقول) هذا الوجه ممنوع بل الحق ان العلم
 اليقيني يقبل التقوية وبه تفاوت قوة وضعفها مع كونه لا يحتمل التميز البتة ولهذا كان الحق ان
 الايمان بمعنى نفس التصديق اليقيني يقبل الزيادة والنقصان قال في المواقف والحق ان التصديق
 يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول القوة والضعف قال السيد لان التصديق من الكيفيات
 النفسانية وهي تختلف قوة وضعفها ثم قال في المواقف ثم ذلك أي ما ذكره المانعون للتفاوت يقتضي
 ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام
 ولكن لمطمئن قلبي انتهى قال السيد فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره
 انتهى وقال المولى التفتازاني في شرح العقائد وقال بعض المحققين لان العلم حقيقة التصديق
 لا يقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفها لا قطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق

النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام وليكن ليطمئن قلبي انتهى ولما قيل
 الامام النووي في شرح مسلم عن المحققين من المتكلمين ان نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص
 وان الزيادة والنقص باعتبار الثمرات قال وهذا وان كان ظاهرا حسنا فالظاهر والله اعلم ان
 نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين اقوى من ايمان
 غيرهم بحيث لا تعتبرهم الشبهة ولا يتزلزل ايمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشروحة نيرة وان
 اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن
 انكاره ولا يشكك عاقل في ان نفس تصديق أي بكر لا يساويه تصديق آحاد الناس ولهذا قال
 البخاري في صحيحه قال ابن أبي مليكة ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم
 يخاف النفاق على نفسه ما منهم احس بقوله انه على ايمان جبريل وميكائيل اه ومع ذلك
 لا ينهض الاحتجاج بهذا الوجه الثاني ثم قال الهندي وثالثها أن شرط الدليل القطعي ان يكون
 مركبا من مقدمات ضرورية ولازمة عنها الزوم اضروريا اما بواسطة واحدة او بواسطة
 كل واحد منها ذلك وعلى التقديرين يلزم ان لا يقبل احتمال النقيض فلا يقبل التقوية بيانه
 ان هذا لا يأتي الا عند اجتماع علوم أربعة أحدها العلم الضروري بحقيقة المقدمات اما ابتداء
 أو استنادا وثانيها العلم الضروري بصحة تركيبها وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها
 ورابعها العلم الضروري بان اللازم عن الضروري بطريق ضروري ولا شك ان هذه
 العلوم الاربعة لا تحصل في دليلي النقيضين معا ولا يحصل النقيضان فلا يقبل التقوية فلا يقبل
 الترجيح ولقائل ان يقول هب ان حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين محال لكن
 قد يحصل في الذهن اعتقاد حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين وذلك حيث يجوز
 الانسان عن القدر في مقدمات الدليل وفي صحة تركيبها وفي لزوم النتيجة عنها علم بان
 اللازم عن الضروري بطريق ضروري ضروري فلم لا يتطرق الترجيح الى الدليل بناء على هذا
 الاعتقاد انتهى واعلم مراد من هذا البحث انه قد يشبه عليه الحال ويعتقد قطعية كل واحد
 من الدلائل على البطلان واما اعتقاد قطعيتها معامع اعتقاد التناقض بين مدلولها فاما الاستدلال
 اليه فتأمل واذا علمت هذا القدر الكبير في منع جريان الترجيح في القطعيات علمت ان ما قاله
 الزركشي ليس كلاما باطلا بل هو كلام له اتجاه خصوصا وقد سبقه اليه من بحث هو به معه
 كما بين وأن جزم الكوراني مع ذلك كله بانه كلام باطل من التهور والصريح والتعصب القبيح
 وما احتج به على ما زعمه فهو مما لا يسمي ولا يفتي من جوع وذلك لان حاصله ان العلم اليقيني
 لا يقبل الزيادة والتفاوت وقد علمت ان ذلك ممنوع وان الحق قبوله اياهما واما قوله وقد قدمنا
 نحن تحقيق المسئلة الخ فاشارة الى قوله في أول الباب وتحقيق المسئلة ان اليقين لما كان غير
 مجامع لاحتمال النقيض فلا يمكن ترجيحه لانه فرع احتمال النقيض قال الغزالي لا ترجح لعلم
 على علم الخ وهو أيضا مما لا يسمي ولا يفتي من جوع اما ما قاله من ان الترجيح فرع احتمال
 النقيض فنقول بعد تسليمه يكفي احتمال النقيض ولو بحسب الاعتقاد والاستنباه وان لم يكن
 بحسب نفس الامر واما ما نقله عن الغزالي من انه لا ترجح لعلم على علم فهو غير وارد لانا نقول
 هو كذلك بحسب نفس الامر أما بحسب الاعتقاد والاستنباه فلا مانع من الترجيح كما تقر فان

أراد الغزالي نفي الترجيح مطلقا فهو - ذا محل بحث الزركشي فالاحتجاج به على رد البحث خروج
عن القانون كما لا يخفى واعلم ان ليس مقصودنا من هذه الاطالة بيان تعيين ما قاله الزركشي ورد
ما قاله القوم بل مجرد بيان ان ما قاله له اتجاه وانه ليس يبطل خلافا لما زعمه الكوراني وانحرف
به عن الصواب نعم في تسوية الزركشي بين القطعيين والظنيين في استحالة تعارضهما في نفس
الامر بحث ظاهر نقلا ومعنى اما نقل فلان الاكثرين على الجواز في الظنيين كما بينه الشارح
الحق في أول الباب بخلاف القطعيين فانهم اطبقوا على المنع فيه ما كما قال الهندي اطبق الكل
على أن تعارض القاطعين المتنافيين عقليين ككنا وانقلين غير جائز انتهى وأما معنى فلان
تعارض القاطعين في نفس الامر بوجوب حصول مدلولهما في نفس الامر فيلزم الخال من
اجتماع المتنافيين بخلاف الظنيين فان تعارضهما في نفس الامر لا يوجب حصول مدلولهما
فيه حتى يلزم اجتماع المتنافيين لجواز تخالف مدلولهما - ما كما تقر في محله (فان قلت) هذا سلم
في القطعي العقلي للارتباط القطعي العقلي بين الدليل والمدلول فلا يتصور تخالف أحدهما عن
الآخر دون العقلي اذ لا ارتباط عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخالفه عنه وقطعية دلالة
لا توقف على ثبوت مدلوله (قلت) قديما في أول الباب جواب ذلك أخذنا من كلام شرح
المواقف وغيره (قوله واجماع الكل على ما خالف فيه العوام) اقول - هذا ظاهر عند
استوائهم في الرتبة بان يكونا سكونيين أو غير سكونيين لكنهما ماضيان اما لو اختلفا رتبة بان
يكون اجناع الكل سكونيا وما خالف فيه العوام غير سكوني لكنه ظني ففي تقديم الاول نظر
لاحتمال السكوني بخلاف الصريح ويجوز موافقة العوام خصوصا وقد نوزع في ثبوت القول
باعتبار القول بموافقتهم لا تقاوم هزيمة التصريح فلا يبعد حجة تقديم الثاني (قوله والاجماع
المنقرض عصره) أي على ما لم ينقرض عصره فيه أمور - أحدها ان هذا ظاهر اذا استويا
رتبة ككنا بان يكونا سكونيين او صريحين ظنيين فلو كان المنقرض عصره سكونيا والآخر
صريحا ففي تقديم الاول عليه وقفة بل لا يبعد العكس لاحتمال في السكوني دون الصريح
وانقراض العصر لا يقاوم اتقاء الاحتمال عن الصريح * والثاني أنه قديتهم انه يرد عليه
انه لا فائدة لهذا الكلام لانه انما يفيد بالنظر للمستدل وهو المجتهد فان كان وافق المجتهد ثانيا
لم تنأ المسئلة أول بوافقتهم لم يوجب الاجماع وليس كذلك لان هذا يتصور فيمن نشأ بعد الاجماع
الثاني وثقة وصار من أهل الاجماع قبل الانقراض على أن المستدل قديكون مقادا والثالث
انه سكنت عن تعارض الاجماع المنقرض عصره مع سبقه بخلاف والاجماع الذي لم ينقرض
عصره لكنه لم يسبق بخلاف وينبغي تقديم الاول لان محذور السبق بخلاف اضعف من محذور
عدم انقراض العصر بدليل جريان قول بان المسبوق بخلاف أقوى من غير المسبوق به وآخر
بتساويهما ولم يجز قول بان ما لم ينقرض عصره أقوى مما انقرض عصره فتأمل (قوله الذي
لم يسبق بخلاف) أي على ما سبق به (أقول) قد علم مما سبق تصوير ذلك وذلك مع سبقه بخلاف
كان يكون الاول سكونيا لم يقع خلاف لجواز مخالفته ثم يقع الاجماع على أحد قولي ذلك
الخلاف مثلا (قوله والاصح تساوي المتواترين من كتاب سنة وثالثها تقدم السنة)
أقول فيه امران - الاول قديتهم تكرار هذا مع قوله السابق قبل المسئلة ولا يقدم الكتاب

(واجماع الكل) الشامل
للعوام (على ما خالف
فيه العوام) لضعف الثاني
بأنه خلاف في حجته على
ما حكاه الآمدي وان لم
يسلم المصنف كما تقدم
(و) الاجماع (المنقرض
عصره وما) أي والاجماع
الذي لم يسبق بخلاف على
غيرهما (أي مقابلهما
لضعفه بالخلاف في حجته
(وقيل المسبوق) بخلاف
(أقوى) من مقابله (وقيل)
هما (سواء والاصح تساوي
المتواترين من كتاب سنة)
وقيل يقدم الكتاب عليها
لانه اشرف منها (وثالثها
تقدم السنة لقوله) تعالى
(لعمري) للثامن ما نزل اليهم
اما المتواتران من السنة
فتساويان قطعا كالآيتين

على السنة ولا السنة عليه خلافا لراعيهم - ما وليس كذلك فان ذلك المصور بامكان الجمع بينهما
ولو من وجه فيجب الجمع ولا يجوز تقديم أحدهما على الآخر وهذا موصوف بما اذا لم يمكن الجمع
فيحتاج لارجح ولا يقدم أحدهما على الآخر والثاني انه احتراز بالتواتر من عن التواتر
والاحتراز كناية وخبر آحاد وكثيرين متواتر واحدا فيقدم التواتر كما صرح به غير واحد كالا مدي
فقال الاول أي من الترجيحات العائدة الى نفس الرواية ان يكون أحد الخبيرين متواترا
والآخر آحادا فالتواتر ايقنه أرجح من الاحاد لكونه مظنونا انتهى وشبهه ابن الحاجب فقال
وبالتواتر على المسند انتهى والكلام في غير النسخ والتخصيص كما علم عامة قدم (قوله ويرجح
القياس بقوة دليل حكم الاصل) أقول ذكر الترجيح في هذه المتعاطفات بين كل واحد منها
ومقابلته وسكت عن الترجيح اذا تعارض بعضهما مع بعض كالمكان امتياز أحد القياسين
المتعارضين بقوة دليل حكم أصله بان دلالة بالمنطوق وامتناز الآخر بالقطع بالعلم فيه مع
ضعف دليل حكم أصله بان دلالة بالفهوم فليتمل فيه ويمكن أن لا تجري في ذلك ما تقدم عن الصفي
الهندي في المرجحات السابقة عند تعارضها (قوله أي فرعه من جنس أصله) احتراز به - اذا
التفسير عن سنن القياس بالمعنى السابق في الكلام على الاصل يقول المصنف وان لا يعدل عن
سنن القياس اذ الذي من شروط صحة كل قياس وقوله لان الجنس بالجنس اشبه أي اذ فرد الجنس
بفرد الجنس أشبهه والافالجنس هنالك يختلف والجنس الصادق بالمقيس والمقيس عليه في مثال
الشارح الجنائية على البدن فليست أم (قوله والقطع بالعلم أو الظن الاغلب) فيه أمران الاول
ان معناه ان القطع بالعلم لا يقدم على الظن بها والظن الاغلب يقدم على الظن غير الاغلب
وظاهره انه لا تقدم احدي العلمين المقطوع به - ما وان استند القطع بها الى الحس أو البديهة
على الاخرى وان استند القطع بها الى النظر والاستدلال وهو مذهب الاكثر قال الصفي بعد
كلام قرره مانعه وانما الغرض ان ما علم وجوده بطريق من هذه الطرق أي البديهة أو
الضرورة أو النظرية عقلية كانت أو نقليية أو مرئية من ماله يرجح على ما علم وجوده
بطريق آخر من هذه الطرق أم لا مثلا ما علم وجوده بطريق البديهة أو الحس هل يرجح على
ما علم وجوده بالنظر والاستدلال أم لا فذهب بعضهم وهم الاكثرون الى انه لا يجري الترجيح
بين العلمين المعلومين سواء كانت احدهما معلومة بالبديهة والاخرى بالنظر والاستدلال
وهو - اذا على قياس ما سبق في النص فانا قد ذكرنا انه لا يجري الترجيح بين المعلومات بناء على انها
لا تقبل احتمال التميز ولا تقبل التيقن في شئ اطال في تفصيل مذهب غير الاكثر
والاحتجاج له مع جوابه وما يتعلق بذلك ولقائل أن يقول كان ينبغي الترتيب في مراتب القطع
كما ترتبوا في مراتب الظن فان الحق تفاوت مراتب اليقين في القوة لكن الظاهر ان الفرق
أقرب والامر الثاني قال شيخ الاسلام يعني عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لا قوويته
وهي انما تكون باقووية مسللك العلم - بل ينبغي عنه - ما قوله بعد وما ثبت علمه بالاجماع الخ
انتهى (وأقول) ما ذكره ممنوع اما قوله يعني عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لا قوويته الخ
فلان هذا مبني على ان متعلق هذا وما بعده واحد وليس كذلك بل متعلق هذا بنفس وجود العلم
كما صرح به قول الشارح أي بوجودها وقول البعض دلالة الترجيح بحسب العلم - له وجوده الاول

(ويرجح القياس بقوة دليل
حكم الاصل) كأن يدل في
أحد القياسين بالمنطوق
وفي الآخر بالفهوم اقوة
الظن بقوة الدليل (وكونه)
أي القياس (على سنن
القياس أي فرعه من جنس
أصله) فهو مقدم على
قياس ليس كذلك لان
الجنس بالجنس أشبهه فقياسا
مادون ارض الموضحة على
ارضها حتى تصهله العاقلة
مقدم على قياس الخنفة
له على غير اتمات الاموال
حتى لا تصهله (والقطع
بالعلم أو الظن الاغلب) بها
أي بوجودها (وكون
مسلكتها أقوى) كما في مراتب
النص لان الظن في القياس
المستعمل على واحد مما ذكر
أقوى من الظن في مقابلته

كون وجود العلة قطعيًا فيه أي في أحد القياسين ظنيًا في الآخر أي في القياس الآخر
 الثاني كون ظن وجود العلة فيه أي أحد القياسين أغلب على ظن وجودها في الآخر انتهى
 ومتعلق ما بعده عليه العلة لا وجودها كما يصرح به تعبير العبد بقوله الثالث أن يكون مسلكتها
 الدال على عليتها قطعيًا ومسلكتها الأخرى ظنيًا الرابع أن يكون مسلكتها عليه أحدهما يقيد ظنا
 أغلب عما يقيد مسلكتها الآخر انتهى ومن سبقه إلى هذا التعبير في الموضوعين السيف في أحكامه
 لكن على وجه أوضح من هذا بل هو نفسه أعني شيخ الإسلام صرح بكون متعلق ما بعده عليه
 العلة فهما مسئلتان متعلق أحدهما نفس وجود العلة ومتعلق الأخرى عليه العلة وظاهر
 أن أحدهما لا تغني عن الأخرى إذ ليست عينها ولا مستلزما لها إذ لا يلزم من الترجيح بحسب
 وجود العلة الترجيح بحسب عليتها ولا العكس بل لو سلم الاستلزام لم يرد على المصنف كغيره لأن
 التصريح بالإلزام لا تكرار ولا محذور وفيه خصوصًا إذا كان مظنة غفلة أو خفاء أو خيف من
 ترك ذلك (فان قلت) من أين يستفاد من قول المصنف كغيره القطع بالعللة أن المراد القطع
 بوجودها ومن قوله وكون مسلكتها أقوى أن المراد مسلكتها وعليتها ولم ينبه الشارح على أن المراد
 وجودها ولم ينفه فيما بعده على أن المراد عليتها (قلت) أما الأول فن أن المتبادر من إضافة القطع
 إلى العلة هو القطع بوجودها لأن المتبادر من الشيء نفسه لا وصفه فالمتبادر من إضافة القطع
 أو الظن إليها إضافته إلى وجودها ومن أن المتبادر من إضافة المسلك إلى العلة هو مسلكتها
 لأنه جعل المسالك في باب القياس لعلية العلة لالذاتية فالمتبادر من إضافة المسلك إليها هو
 ما ذكره وأما الثاني فالتكالا على ذكر المسلك لما تقرر وأما قوله بل يغني عنهما قوله بعد وما ثبتت
 علمته بالإجماع الخ فلان متعلق هذا العلية فلا يغني عن الأول لأن متعلقه الوجود كما تقرر وقد علم
 أن حكم أحدهما أعني الوجود والعلة ليس حكم الآخر ولا يستلزمه ولا عن الثاني لأنه أعني
 الثاني يقيد الترتيب بين مراتب الظن مطلقًا وإن كل رتبة مقدمة على ما دونها سواء حصل معها
 نوع واحد كالنص فإن له مراتب كالصريح والظاهر كما أشار الشارح إلى ذلك ولا يخلاف
 هذا فإنه أنما أفاد الترتيب بين ظنيين مستفادين من نوعين كالإجماع والنص وكالإيمان والمناسبة
 ولم يتعرض للظنيين المستفادين من نوع واحد كالنص فإن له مراتب مختلفة كما ذكره كالإيمان فإنه
 يمكن اختلاف مراتبه فيكون أحد الأيمانين في دلالته أظهر من الآخر ويشبه قول المصنف
 وكون مسلكتها أقوى أي من مسلكتها الأخرى سواء اختلف نوعهما أو اتحد (واعلم) أنه يستفاد
 من كلام المصنف والشارح أن التعارض في هذا المقام أهم من أن يكون القياس واحدًا بأن
 يتحد متعلقه أو يكون متعددًا بأن يتعدد متعلقه والتعارض حينئذ باعتبار الفرع المتعدد بين
 أصلي القياسين فبأيهما يلحق ولو أريد الأول فقط اشكل قول المصنف وما ثبتت علمته بالإجماع
 فالنص القطعيين اذ معنى هذا حينئذ أن حكم الأصل في القياس الواحد دل الإجماع القطعي
 على أن علمه كذا والنص القطعي على أن علمه بخلافه وأنه يقدم الإجماع وهذا مع كونه خلاف
 المتبادر من هذه العبارة يستلزم وقوع التعارض والترجيح في القطعيات وقد سبق امتناع
 ذلك أو الثاني فقط اشكل حينئذ بنحو قول الشارح كالظم العلة عندنا في باب الرب الخ لا اتحاد
 القياس ومتعلقه في هذا المثال كما لا يخفى وأما الاعتذار عن ذلك بأن التمثيل يتساهل فيه فمع

(و) ترجع له (ذات اصلين
على ذات أصل وقيل لا)
كالخلاف في الترجيح بكثرة
الأدلة (وذا تية على حكمية)
لان الذاتية الزم (وعكس)
السماعاني لان الحكم بالحكم
أشبهه) والذاتية كالظم
والاسكار والحكمية كالحرمة
والنجاسة (وكونها أقل
اوصافا) لان القليلة اسلم
(وقيل عكسه) لان الكثرة
أشبه أي أكثر شها (والمقتضية
احتياط في القرض) لانها
أشبه به مما لا يقتضيه
وذكر الفرض لانه محل
للاحتياط فلا احتياط في
الندب وان احتياط به كما
تقدم (وعامة الاصل) بان
توجد في جميع جزئياته
لانها أكثر فائدة مما لاتم كالظم
الذي هو العلة عندنا في باب
الربا فانه موجود في البرملا
قليله وكثيره بخلاف القوت
العله عند الخنفة فلا يوجد
في قليله فجوزوا بيع الخنفة
منه بالخفتين (والتفق على
تعلييل أصلها) المأخوذة
منه أضعف مقابله

كونه لا حاجة اليه بعيد جدا (قوله وذات اصلين على ذات أصل) قال شيخنا الشهاب أي
توجد له في أصلي قياسين وبعارضهما علة في أصل واحد انتهى (وأقول) عبر الزركشي
عن هذه المسئلة بقوله فأنهم ان تكون إحدى العلتين مردودة الى أصل واحد والاخرى
مردودة الى أصول او اصلين فذات الاصلين أولى ثم قال ومن أصحابنا من قال هو ما سواه قال
ابن السمعاني والاول أصح لان ما كثرت أصوله كان أولى وحكمة في المستصفي عن قوم ثم قال
وهذا يظهر ان كان طريق الاستنباط مختلفا فان كان مساويا فهو ضعيف ولا يعد أن يقوى
ظن مجتهد فيه وتكون كثرة الأصول ككثرة الروايات للغير مثاله اذا تنازعنا في ان يد السوم توجب
الضمان فقال الشافعي علة انه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وعداء الى المستعير
وقال الخصم بل علة انه أخذ لعلته أي فلا يتعدى الى المستعير فيشهد له الشافعي يد الغصب
ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد له أي حنيفة الايد السوم ٨١ وفيما نقله عن المستصفي
دلالة على ان المراد بذات أصلين العلة المستنبطة من أصلين وبذات الاصل العلة المستنبطة من
أصل واحد على خلاف ما قرره شيخنا لا ترى الى قوله ان كان طريق الاستنباط مختلفا
وذلك بان يرد عن الشارع أمران تستنبط احدي العلتين من كل منهما وأما آخره فتنبط
الاخرى منه والمثال الذي ذكره ينطبق على ذلك فانه ورد عن الشارع تضمين الغاصب وتضمين
المستعير وكل منهما يستنبط منه ان العلة في ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو اغير تلك فبرج
ذلك على كون العلة وضع اليد لتلك وان صح استنباط ذلك من تضمين المستعير (قوله
والمقتضية احتياط في القرض) أقول يمكن ان يشمل لذلك بما اذا دار الامر بين ان تكون
العله في وجوب الطهارة مطاق اللبس وان لم يكن معه شهوة اكتفاء بكونه مظنتها أو اللبس
بشهوة فبرج الاول لانه احوط في تحصيل الطهارة التي هي فرض (قوله لانه محل للاحتياط
اذ لا احتياط في الندب) أقول هذا مما يحتاج للتأمل فان فعل القرض كما يخلص من الاثم
والعقاب وفعل المندوب يخلص من اللوم وان لم يكن معه اثم ولا عقاب فلا يحتاط في فعل
القرض ليحقق الخلاص من الاثم والعقاب فيبقى ان يحتاط في فعل المندوب ليحقق الخلاص
من اللوم فليتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام قال هذا مع ان الاحتياط يجري في غير القرض
كما اذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض اليسوع أو الاتكة فانه يسن ان يتزعمه كما ذكره
الذوي في اذكاره انتهى (قوله وان احتياط به كما تقدم) أي في قوله والندب على المباح (قوله
وعامة الاصل) أي بعد ثبوت عموم الحكم كما أشار اليه الزركشي بقوله كتعليل الربا في البر بالظم
بعد ثبوت الربا في جميع البر قليله وكثيره انتهى ولتأمل ان يقول المرجح على هذا ليس الا الدليل
على عموم ثبوت الحكم دون عموم العلة اذ هو تابع له عموم الحكم (قوله بان توجد في جميع
جزئياته) اشارة الى انه ليس المراد بعامة الاصل ان يعم أصلها كما قد سبق من العبارة بل المراد
عامة في أصلها أي في أفراد أصلها أي شاملة لجميعها بوجودها في جميعها ويجوز ان يجعل
التقدير عامة افراد الاصل أي شاملة افراد الاصل لوجودها في جميعها والمعنى واحد (قوله
والتفق على تعلييل أصلها) قال شيخنا الشهاب المراد به أي بأصلها الحكم المعدل بها وجعل
أصلها الاخذها أي استنباطها منه كما أشار اليه الشارح انتهى أي بقوله المأخوذة منه وقال

المحشى ان أى تعليل حكم أصلها فيه حذف مضاف للعلم به انتهى فكانهما اراد باصلها دليل
الحكم (قوله بالخلاف فيه) قال شيخنا الشهاب كان مراده ان العلة التي لم يتفق على تعليل
أصلها في صحة التعليل بها خلاف وجعل المحشى سبب الخلاف في صحة التعليل بها الاختلاف
في تعليل أصلها انتهى (قوله والموافقة الاصول) قال الكمال كالزكريا وغيره أى القواعد
الممهدة في الشريعة قال شيخنا الشهاب كان قصد بذلك دفع ما يذهبهم من التكرار مع قوله
السابق وذات أصليين على ذات أصل انتهى (وأقول) ينبغي هنا ان يكون الاصلان كالاصول
اخذا مما هناك وان يرجح موافقة الاصول من الثلاثة فافوقها على موافقة أصليين أيضا
وموافقة الخمسة الاصول مثلا على موافقة الثلاثة مثلا وكذا وظاهر هناك ان الاصول
كلاصليين بالاولى واخذا مما هنا وينبغي أيضا هناك ان يرجح ذات الخمسة الاصول مثلا على
ذات الثلاثة مثلا وهكذا ثم في اندفاع التكرار بما ذكرنا لان التمثيل المذكور هناك يقتضى
الرجوع للقواعد الممهدة وانظر ما المانع ان يراد بالاصول هناك الدليل على العلية فيمدفع
التكرار (قوله قيل والموافقة على أخرى) اقول فيه أمران أحدهما ان صورته ان يوجد
أصلان حكمهما مختلفا لا أحدهما علما ولذا نرى قوله ويرد فرع بينهما لوجود العمل
الثلاث فيه فهل يترجح الحاقه بالاول لان انضمام العلة الى العلة يزيد قوة الظن والحكم في
لمجتهدات بقوى بقوة الظن والاولان الشي لا يتقوى الا بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره اليه
فيه هذا الخلاف والثاني ان المفهوم من تعبيره بقيل ان الاصح خلافه ولهذا قال العراقي
كالزكريا حكى ابن السمعاني انه يرجح العلة الموافقة على أخرى بناء على جواز التعليل به لعلين
وقال الاصح انه لا ترجح بذلك لان الشي انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام غيره اليه
لكن لما حكى السيوطي قول المقابل كالتخلاف في الترجيح بكثرة لادلة قال ومقتضاه التقديم
وهو الاصول كما رجحه انتهى (قوله وما أى والقياس الذى ثبتت علمه بالاجماع الخ) قال
شيخنا الشهاب لك ان تقول هو تكرار مع قوله السابق وكون ذلك أقوى اذ هو بعمومه
شامل لما ذكر (واقول) قد يجاب بوجهين أحدهما ان ما هناك في الترجيح بين مراتب كل مسالك
كراتب النص وما هناك في الترجيح بين نفس المسالك والثاني ان ما هناك في بيان الاقوى على
الاجال وما هناك في تعيين الاقوى مع ما فيه من الخلاف فلا تكرار نعم قد يقال كان ينبغي جمعهما
في محمل واحد (قوله فالاجماع فالنص القطعيين) فيه أمور أحدها قد يتوهم تكرار هذا مع
قوله السابق والقطع بالعلم وهو توهم فاسد كما علم مما بيناه ثم فان الكلام ثم في القطع بوجودها
وبين القطع والظن بخلافه هنا والثاني انه قد يقال في هذا الكلام فرض تعارض القاطعين
وقد تقدم امتناعه وقد يجاب اما بان المراد القطع من حيث النقل فقط واما بان الممتنع تعارض
القاطعين في نفس الامر لا مطلقا بل التعارض في نفس الامر ممتنع عند المصنف في الظنيين
أيضا على ان الشارح أشار ثم الى اجراء قول بجواز تعارض القاطعين في نفس الامر والثالث
ان العبارة لا تنبئ بحكم تعارض النص القطعي والاجماع الظني وقد يقال لا يتصور ان تعارض
اجماع مخالف للنص القاطع ولو تصور قدم النص كما لا يخفى نعم النص القاطع عندنا لا يمكن ان
يخالفه الاجماع والرابع ان تقديم الاجماع الظني على النص الظني ينبغي ان محله في غير الاجماع

بالتخلاف فيه (والموافقة
الاصول على موافقة أصل
واحد) لان الاولى أقوى
بكثرة ما يشهد لها (قيل
والموافقة على أخرى
ان جزئان) لشي واحد
وقيل لا كالتخلاف في
الترجيح بكثرة الادلة (وما
أى والقياس الذى ثبتت
علمه بالاجماع فالنص
القطعيين والظنيين) أى
بالاجماع القاطع فالنص
القطعي فالاجماع الظني
فالنص القاطع (فالإجماع
فالسبب فالمناسبة فالشبه
فالدوران وقيل النص
فالاجماع الخ ما تقدم
وقيل الدوران فالمناسبة)

تقدم فكل من المعطوفات دون ما قبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الاجماع ومن عكس قال النص أصل الاجماع لان حجيته انما ثبتت به ورجحان الآياه على السير والمناسبة على الشبه واضح من تعاريفها السابقة ورجحان السير على المناسبة لما فيه من ابطال ما لا يصلح للمعية والشبه على الدوران اقرب منه من المناسبة ومن رجع الدوران عليه اقال لانه يقيد اطراف العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة ورجحان الدوران أو الشبه على ما في من المسالك واضح من تعاريفها (و) يرجح قياس المعنى على قياس الدلالة لما علم فيه ما في محبت الطرد وفي خاصة القياس من اشمال الاول على المعنى المناسب والثاني على لازمه مثلا (وغير المركب عليه ان قبل) أي المركب اضعفه بالخلاف في قبوله المذكور في محبت حكم الاصل (وعكس الاستاذ) ابو اسحاق الاسفرايني فرجح المركب وقد قال به على غيره لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه (والوصف الحقيقي فاعرف في الشرعي)

السكوت لانه يجوز مخالفته فكيف يجب تقديمه على النص فليتنامل (قوله فاقبلها وما بعدها) كما تقدم فعلى هذا يقدم الآياه فالسير والدوران فالمناسبة فالشبه (قوله ورجحان الدوران أو الشبه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا الاستفاد من المتن لاحتمال ان الباقي وهو غير المذكور في رتبة الدوران أو الشبه وأقول ان أراد الاعتراض فهو مدفوع اذ ليس في كلام الشارح ان هذا مستفاد من المتن بل فيه مجرد بيان حكمه (قوله وقياس المعنى) قال الزركشي وهذا يرجع الى تقديم المناسبة على الشبه انتهى وأقول فيه نظرا لان قياس الدلالة ما جمع فيه بلازم المناسب أو أثره او حكمه ولا نسلم ان العلة في الحقيقة ذلك الذي جمع به بل هي المناسب لكنه اقيم ما ذكر مقامه لدلالته عليه فليتنامل (قوله على قياس الدلالة) سكنت عما لو تعارضت أقسام قياس الدلالة وهي الجمع بلازم العلة والجمع بأثرها والجمع بحكمها ويحتمل ترجيح الاول فالثاني فالثالث فليتنامل (قوله لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه) أقول فيه تامل اذ ليس من لازم غير المركب المعارض له ان يختلف الخصمان في حكمه بل قد يتفقان عليه (قوله والوصف الحقيقي) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان المراد من الحقيقي الذاتي وحيتته فقد علم تقدمه على الشرعي أي في قول المصنف السابق وذاتية على حكمية انتهى وأقول هذا ممنوع بطوازن المصنف أراد به هنا المعنى السابق في باب القياس وهو ما لا يتوقف تعقله على عرف أو غيره بل يتعقل في نفسه من غير توقف على ذلك والحقيقي بهذا المعنى غير الذاتي المذكور في قول المصنف وذاتية على حكمية لان المراد بالذاتية ما يكون قائما بذات الشيء كالاسكارا القائم بذات المسكر وأما الحقيقي بالمعنى المذكور فلا يلزم ان يقوم بذات الشيء بل قد يكون خارجا عنها فليتنامل (قوله الوجودي) مذكور فاعلم (الخ) أقول فيه امران الاول ان المفهوم من هذه العبارة انقسام كل من الحقيقي وما بعده الى الوجودي والعدمي والى البسيط والمركب وان كلاما تقدم بجميع اقسامه الى ما بعده كذلك حتى يقدم الحقيقي العدمي المركب على العرفي الوجودي البسيط ولا يستفاد منها حكم تعارض البساطة والوجود كبسيط عدمي ومركب وجودي وفيه نظر واما قول العرفي تبعاً للزركشي في شرح هذه العبارة يرجح التعليل بالوصف الحقيقي وهو المظنة كالسفر على التعليل بالحكمة كالمشقة وعلى الوصف الاعتباري والحكمي كقولنا في المنى بدأ خلق بشراً فاشبهه الطغي ومع قولهم مانع موجب الغسل فاشبهه الحيض انتهى فقيه نظراً لانه حمل عبارة المصنف على ترجيح الوصف الحقيقي على الحكمية والاعتباري وهذا ليس من مقادير هذه العبارة وانما مقاديرها تقدم الحقيقي على كلا الأمرين العرفي والشرعي فليتنامل والثاني ان الاسنوي قال اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجودياً والوصف عدمياً وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أربع من الاقسام الثلاثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجوداً ثم يلي هذا القسم في الاولوية تعليل العدمي بالعدمي وحيتته قد يكون أربع من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا طارر كلام المصنف يعني البيضاوي وبه صرح في المحصول حكماً وتعليلاً وتوقف الامام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل لكن

جرم صاحب الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي أولى من عكسه انتهى فعلى حاصل كلام
 البضاوي ونصريح الموصول يكون محل ترجيح الوجودي على العدمي اذا كان الحكم وجوديا
 بل الحكم الوجودي لا يصح تعليله بالعدمي كما تقدم في قول المصنف وان لا يكون غير ما في النبوي
 وفاقا للامام وخلافا لآمدي وقال الشارح هناك وصوابه وفاقا لآمدي وخلافا للامام أي
 في تجوز تعليل النبوي بالعدمي لصحة ان يقال ضرب فلان عبده لعدم امتثاله أمره وأوجب
 بمنع صحة التعليل بذلك وانما يصح بالكذب عن الامتنال وهو أمر نبوي والخلاف في العدم
 المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدي انما منع العدم المحض أي المطلق وأجاز
 المضاف الصادق بالوجودي كالامام والا كثر انتهى (قوله ولا منافاة بين الحقيقي والعدمي لانه
 من العدم المضاف كما تقدم) أي والعدم المضاف يصدق عليه المعنى المراد بالحقيقي هنا (قوله
 والباعثة على الامارة) ليس المراد بالباعثة المعنى السابق في حكاية الخلاف في معنى العلة
 حتى يخالف هذا انكار المصنف كون العلة بمعنى الباعثة بل المراد بالباعثة ما ظهرت مناسبتها
 وبالاشارة ما لم تظهر مناسبتها كما يشير اليه تعليل الشارح (قوله على المطردة فقط) لم يقل وعلى
 المتعكسة فقط لعدم الحاجة اليه مع قوله ثم المطردة فقط على المتعكسة فقط (قوله ثم المطردة
 فقط على المتعكسة فقط) قال العراقي كغيره لا يوافق على اعتبار الاطراد والخلاف في اعتبار
 الانعكاس انتهى فقوله على المتعكسة فقط أي ان جواز التعليل بها وقد تقدم ان الصحيح
 خلافه (قوله وفي التعدية والقاصرة أقوال) قال شيخ الاسلام لا يقال محله عند من يمنع تعدد
 العمل اما عند من يجوز فلا معارضة ولا ترجيح لا نقول محل منع تعدد العمل عند اد
 الحكم والامر هنا لا يتقدم به الخ انتهى (وأقول) حاصله ان تعدد العمل يتحقق معه التعارض
 عند من يمنع في الحكم الواحد بان عمل بكل منهما وعند من يجزئه في الحكمين بان عمل كل منهما
 بواحدة منهما ما لا يختص المسئلة بالمنازع ثم فيه نظر لانه اذا تعدد الحكم كان وجود حكم واحد
 أحدهما بالتعدية والاخر بالقاصرة لم يتصور تعارض بالنسبة لكل منهما وهو ظاهر ولا بالنسبة
 لمحل ثالث وجدت فيه التعدية اذ لا معارضة بينهما وبين القاصرة بالنسبة له اذ لا وجود للقاصرة
 فيه ضرورة انها قاصرة فلا تعدى محلها فلا مقتضى لوجود حكمها فيه ووجود التعدية فيه
 يقتضى ثبوت حكمها له من غير معارض لذلك بخلاف ما اذا اتحد الحكم وعمل بكل منهما وقتنا
 بامتناع تعدد العمل فانهما يتعارضان بالنسبة للعمل الثاني الذي وجدت فيه التعدية لانه ان
 كانت العلة هي التعدية ثبت لذلك الحكم أو القاصرة لم يثبت له ومن هنا يتجه ما ذكره الكمال
 من تصوير ذلك باجتماعهما الحكم وسيأتي بما فيه (قوله أقوال) قال شيخ الاسلام ثم الراجح من
 الاقوال أولها وكذا الراجح من القولين فيما بعدها أولهما انتهى وأقول ممن جزم بالقول الاول
 في المسئلة الثانية الآمدي وابن الحاجب وفي المسئلتين الصفي في نهايته وقال الكمال في الاولى
 لم يرجح منها أي الاقوال شبيها لا يتناها على المرجوح عنده وهو تعدد العلة لان التعارض بين
 التعدية والقاصرة انما يكون في اجتماع علمين لحكم والراجح عنده امتناعه انتهى وأقول
 حاصله ان هذه الاقوال انما تأتي اذا جوزنا تعدد العمل وهو مرجوح عند المصنف ولا تأتي اذا
 منعنا التعدد وهو الراجح عند المصنف وفيه نظر وعندى ان العكس أصوب وعليه قولي السابق

لان الحقيقي لا يتوقف على
 شيء بخلاف العرفي والعرفي
 متفق عليه بخلاف
 الشرعي كما تقدم وان عبر
 هناك بالحكم الشرعي لانه
 وصف للفعل القائم به
 (الوجودي) مما ذكر
 (فالعدمي البسيط) منه
 (فالمركب) اضعف العدمي
 والمركب بالخلاف فيهما
 ولا منافاة بين الحقيقي
 والعدمي لانه من العدم
 المضاف كما تقدم (والباعثة
 على الامارة) اظهر ومناسبة
 الباعثة (فالطردة
 المتعكسة على المطردة فقط)
 اضعف الثانية بالخلاف
 فيها (ثم المطردة فقط على
 المتعكسة فقط) لان ضعف
 الثانية بعدم الاطراد أشد
 من ضعف الاولى بعدم
 الانعكاس (وفي التعدية
 والقاصرة أقوال) أحدها
 ترجح التعدية لانها أفيد
 للاتفاق بها والثاني القاصرة
 لان الخطأ فيها أقل (ثالثها)
 ها (سواء) اتسارهما فيما
 ينقدان به من الاتفاق في
 التعدية وعدمه في القاصرة

وقلة بامتناع تعدد العلل لانه اذا جاز تعدد العلل فلا تعارض لجواز التعديل بكل منهما فلا يتجه
الاختلاف في ايهما يقدم بل أي محل وجدت فيه التعددية ثبت فيه الحكم لاستقلالها بالتعديل
وتختلف القاصرة عن ذلك المحل لانه لم يعدم اقتصار التعديل عليها بخلاف ما اذا امتنع التعدد
فانه حينئذ لا جاز ان يكون كل منهما علة اذا فرض امتناع عاتين الحكم واحدا فلا بد من
اختصار التعديل في احدهما فيقع التعارض في ايهما العلة ويحتاج الى الترجيح فلذا جرى
هذا الخلاف ثم رأيت الكوراني قال وهذا عند من لا يرى التعديل بعلمتين وأما من يرى
ذلك فالجهد على تقديم التعددية انتهى وأقول هو ظاهر حسن الان قوله والجهد والمخ ان
أراد به ان الجهد ويرغمون التعديل بالقاصرة ويخصونه بالتعددية فهذا ترجيح للتعددية وهو فرع
التعارض فينا في قوله وهذا عند من لا يرى التعديل بعلمتين وان أراد انهم يعترضون كلاهما
فكان ينبغي التعمير بما يوافق ذلك (قوله وفي الاكثر فروعاً) قال شيخنا الشهاب فيه استعمال
افعل التفضيل معرفاً من غير مطابقة لوصفه اذ هو عاقل مؤثّر ولولا قول الشارح من التعدديتين
لامكن الجواب عن المتن بان الموصوف هنا مذكر وهو الوصف انتهى (قوله ويرجح الاعرف
من الحدود والمخ) عبارة العبد الثاني أي من وجوه الترجيح كون المرف في أحدهما أعرف منه
في الآخر قال المولى سعد الدين فيكون الى التعريف أقرب قال العلامة وذلك بان يكون
المعرف في أحدهما شرعياً وفي الآخر حسيماً أو عقلياً أو أهوياً أو عرفياً فالحسي أولى من غيره
والعقلي من العرفي والشرعي والعرفي من الشرعي انتهى وهذا هو الأول انه ينبغي ان يكون
المراد بالتعريف في قول السعد فيكون الى التعريف أقرب المعنى المصدرى لانفس المعارف
والثاني ان قوله عن العلامة والعرفي من الشرعي لا يخالف قول الشارح الا في قول
المصنف وسبق كثير فلم نعد وتقديم المعنى الشرعي على العرض المخ لان المراد هما انه لو دار
أمر من يريد تعريف الشيء من الشرعيات في كلام الشارع بين تعريفه بمعنى عرفي وتعريفه
بمعنى شرعي كان الأول أرجح والمراد بما ياتي في كلام الشارح انه لو أطلق لفظه بمعنى شرعي
ومعنى عرفي كان محملاً على الشرعي وهذا بناء على ان المراد هنا بالتعارض الموجع الى
الترجيح اعم من ان يتعارض في كلام الشارع او في ارادة من يريد التعريف وسبأ في ما فيه
والثالث انه لو تعارض الاعرف والذاتي فكان الاعرف عرضياً والذاتي اخفى في المقدم حينئذ
فيه نظر ولا يبعد تقديم الذاتي لان بيان كنه الحقيقة اعم من مجرد الابضاح ودفع التوهم
والرابع انه ما المراد بالذاتي هل المراد به اعم مما يمتنع في الحدود او خفاها بالنسبة لاعرفية
الاعرف لكنه لا يصل الى حيث يمتنع في الحدود وفيه نظر وقد يقال لا يتفاوت الحال فان
الاعرف مقدم على كل منهما لانه اذا قدم على ما لا يمتنع فعلي ما يمتنع أولى وفيه تأمل فان الكلام
في التعارض والممتنع لا يعارض لامتناعه فليتأمل (قوله من الحدود) أي التعارض ومن
ادلة ذلك قوله والذاتي على العرضي (قوله السمعية) قال شيخنا الشهاب وصف بذلك لان
محدودها مسموع من الشارع واقول ايضاً المانع من أن يقال لانها تنفسها مسموعة ولو في
الجملة فان الظاهر ان الكلام في حدود دل السمع علم اولو بورود ما يضمنها وما تنسبها هي منه
اذ لا معنى للتعارض الا حينئذ فانه لو لم ير السمع به رأساً لم يتصور هذا التعارض فان من اراد

(وفي الاكثر فروعاً) من
المتعديتين (قولان)
كقول المتعددية والقاصرة
ولا يأتي التساوي هنا لا اتفاقاً
عليه (و) يرجح الاعرف
من الحدود السمعية) أي
السمعية

تعرّف شي من الاحكام واربعنا عليه مراعاة شروط التعريف واجتناب مخالفة لا يبعد وجوب
ذلك عليه تعارضاً بل لو فرض من عدة تعارض لم يرد لانه خلاف المتبادر من التعارض المعقولة هذا
المبحث ومما يدل على ان الحدود بنفسها مسموعة على ما ذكر قول الزركشي كغيره في قول المصنف
ورجحان طريق الكتاب لانه الحد السمي لما كان متلقى من النقل وطريق النقل قابله للقوة
والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق بعضها على بعض انتهى فقامل ومن هنا يتضح
ان ليس المراد مما يأتي من تقديم الاعم على الاخص ما قد يتوهم قبل التأمل من أن من أراد
تعريف شيء من الشرعيات وتبين من تعريفين احدهما اعم فالاولى له ان يقدم الاعم فان هذا
فاسد اذ يجب عند المتأخرين مساواة التعريف للمعرف ويتبع كونه اعم أو اخص منه ويجوز
كلا الامرين ايضا عند جمع اقدمين والمساواة أولى ولا يتصور حينئذ ان يقال في الاعم لانه
أفيد اذ هو غير مطابق للمحدود ولا يفيد مع ذلك ولا في الاخص اخذاً بالحق اذ لا يقال ذلك
مع تحقق زيادة المحدود كما هو الفرض بل المراد انه اذا دل السمع على تعريفين شيء احدهما اعم
كان الاولى الاخذ بالاعم على الاصح لانه افيد اذ افراده أكثر وبالاخص على مقابل الاصح لتحقيق
ان افراده من المحدود مع الشك في الافراد الزائدة على افراده وهي التي افادها الاعم فيقتصر على
الحق فان قلت كون المراد ما ذكرناه من تعليلهم القول الثاني وهو تقديم الاخص بالاتفاق
على ثبوت مدلوله والاختلاف في الزيادة التي في الاعم فانه يدل على ان التعريفين غير مسموعين
بل هما من تصرفات العلماء ومحل اختلافهم قلت لان سلم المناقاة لان المراد اتفاق التعريفين
واختلافهما واتفاق العلماء واختلافهم تبع للاتفاق التعريفين المسموعين واختلافهما كما يدل
عليه تعبير البعض بقوله وقيل بل يقدم الاخص للاتفاق على ما يتناول الحدين له بخلاف
الباقي فانه مختلف فيه والمتفق عليه أولى انتهى نعم قد يناقيه ما يأتي من قوله - والذاتي على
العرضي لان - ما لو كانا مسموعين فاما ان يعلم الذاتي من العرضي أو لا فان كان الثاني لم يتصور
تقديم الذاتي لانه فرع العلم به وان كان الاول فهو مشكل في نفسه اذ كل منهما ما يحتمل الذاتي
والعرضي فمن اين تميز احدهما عن الآخر بمجرد سماعتهما وبعد تسليم امكان تميز احدهما عن
الآخر لا تعارض بينهما حتى يقدم الذاتي لان مدلولهما مختلف اذ مدلول الاول الذات والثاني
عارضها وقد استدلنا بكل منهما ما لم تقدم بالآخر وتبين ما عندنا الذات والعرض فاي
تعارض أو محذور حينئذ وأي معنى لتقديم الذاتي ومن قولهم والصريح من اللفظ على غيره
لان - ما لو كانا مسموعين فان علم المراد منهما واتفاق معناه لم يتصور تعارض وهو ظاهر
ولا ترجيح لان معناه العمل باحدهما وترك الآخر وذلك غير متصور مع اتفاق المعنى وان علم
اختلافه من غير تناف بان كان احدهما بالذاتي والآخر بالعرضي وقد تميز احدهما عن الآخر
فلا تعارض حتى يقدم احدهما كما تقدم بيانه أو مع التنافي بان اختلف معناه فلهما ان علم ان
المراد بكليهما بيان الذات حصل التعارض لكن لا وجه للترجيح بمجرد صراحة اللفظ بل الوجه
انه لا بد من مرجح معنوي لاحدهما حتى لو رجح ذلك المرجح التجوزاً والاشتراك على به أو بيان
العارض فلا تعارض احدهم انحصار العارض ليهو ترجيح وحاصل الامر انه فسر الذات
بعارضين من عوارضها وذلك لا يقتضي الغاء احدهما وان عبر عنه بما ازاد مشترك بل قد يكون

هذا أولى معنى كأن يكون أظهر والزم وإن لم يعمد لم شئ من ذلك لم يتجه الحكم بالعارض مع احتمال ارادة الذات في أحدهما والعارض في الآخر ولا تعارض بينهما كما تقدم وقد يجاب عن الاول بان المراد انه ورد تعريف واحد واحتمل ان يكون بالذاتي وان يكون بالعرضي فالجمل على الاول أولى وفيه نظر لاحتماله كلاهما فلا يمكن تعيين أحدهما بمجرد الورد اللهم الا ان يقال الذاتي هو الاصل بل قد يصرح بخلافه تعبير الاحكام بقوله الثالث ان يكون أحدهما معرفا بالامور الذاتية والاخر بالامور العرضية فالمعروف بالامور الذاتية أولى الخ انتهى وعن الامرين باختصار ان المراد بانه سمع تعريفان أحدهما بالذاتي والاخر بالعرضي أي بان يتميز أحدهما عن الآخر بقرينة محالية أو عينية أو أحدهما باللفظ صريح والاخر بخلافه وان اتحد المعنى فيهما أو علمنا اتحادهما لكن المراد انه يقدم الذاتي وذو اللفظ الصريح في التعليم ويبان الاحكام وتعليلها بذلك المعرف اذا لاولى تعليم حقيقة الذات وتعليل الاحكام بها كما ان الاولى في ذلك هو استعمال اللفظ الصريح دون غيره وانما يريد الاشكال لو اريد التقديم بالنسبة لمجرد علمنا بذلك من كلام الشارع والاخذ منه فانه بعد العلم بقصوده من التعريفين لا معنى للتقديم من غير اعتبار أمر آخر كما لا يخفى وبان المراد بالتعارض في هذا المقام أعم من ان يرد التعريفان المتعارضان أو يراد اختراع تعريف يمكن كونه بوجهين معاذكر بالذاتي والعرضي أو باللفظ الصريح وغيره فيقال الاولى كونه بالذاتي وباللفظ الصريح في حقوق قولهم يقدم الاعم المناسب تصويره بما اذا ورد التعريفان وفي حقوق قولهم يقدم الذاتي والصريح يصح تصويره بذلك وبإرادة اختراع التعريف وهذا أنسب بقول الشارع اما الحدود العقلية كحدود الماهيات وان كانت كذلك الخ فتأمل ولا ينافي ذلك ما تقدم من الزركشي وغيره لانه باعتبار الاغلب أو ما هو الأنسب بهذا المبحث أو ما هو الاصل فيه أو نحو ذلك (قوله كحدود الاحكام) عبر بذلك لان الحدود السمعية لا تنحصر في حدود الاحكام اذ حدود الصلاة والصوم ونحوهما من الحدود السمعية وليست من حدود الاحكام بل من حدود معلقات الاحكام (قوله أما الحدود العقلية) قال شيخنا الشهاب وصفت بذلك لان محدودها عقلي وأقول لا مانع من ان يقال لانها تنلق من العقل كما ان السمعية تنلق من السمع كما تقدم (قوله كحدود الماهيات) يجوز ان يريد الماهيات الحقيقية وتكون اداة التمثيل اشارة الى الاعتباريات ماهيات كانت أولا ويجوز ان يريد أعم من الماهيات الحقيقية والماهيات الاعتبارية وتكون الاداة اشارة الى البسائط الاعتبارية بناء على التحقيق انها لا تسمى ماهيات على انه يمكن ان يريد ما يشمل الاعتباريات البسائط أيضا وتكون الاداة اشارة الى الشخصيات ان جازنا تعريفها قال في التلويح الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا الاولى الماهية الحقيقية أي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازاها اسمها من غير احتياج الامور بعضها الى بعض ثم ذكر انه قد يكون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط وان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية انتهى (قوله وان كانت كذلك) أي مثل الحدود السمعية في انه يرجع

كحدود الاحكام (على
الاخفى) منها لان الاول
أفضى الى مقصود التعريف
من الثاني أما الحدود
العقلية كحدود الماهيات
وان كانت كذلك فلا يتعلق
بها الغرض هنا

الاعرف على الاخفى الخ على ما سبقته الاشارة اليه (قوله لان التعريف بالاول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثاني) شنع عليه الكوراني بعد تعامله بغير ذلك حيث قال لانه اما يفيد الكنه في الحد التام أو الاطلاع على الجزء الاخص كما في الحد الناقص والعرضي خال عنهم ما وما قبل لان الاول يفيد الكنه قصور من قائله لان عبارة المصنف اعم من الحد التام انتهى وأقول لا يخفى على المتأمل ان قول المصنف والذاتي معناه والذاتي من الحد وضرورة انه في تفصيل أحوال الحدود أي والحد الذاتي وظاهره لا يصدق كون الحد ذاتيا الا اذا كان كل واحد من اجزائه ذاتيا اذ لو كان بعض اجزائه عرضيا لم يكن حده اذا تبا ضرورة ان الحد هو المجموع المركب وان المركب من الذاتي وغير الذاتي غير ذاتي فقول المصنف والذاتي خاص بما يكون كل واحد من اجزائه ذاتيا فهو معنى قول الاحكام الثالث ان يكون أحدهما معروفا بالامور الذاتية والاخر بالامور العرضية فالعرف بالامور الذاتية أولى لانه مشارك للمعرف بالامور العرضية في التمييز وترجح عليه بقصوره عن الحدود انتهى وحينئذ فتعديله بما قاله المحقق في غاية الاستقامة والمطابقة والموافقة لما قاله الاثمة ولا قصور فيه بوجه ونسبته فيه الى القصور هو القصور الذي نشأ من فساد التأمل وعدم التمهل وقصور الاطلاع وكمن عائب قولنا صيحما * وآفته من الفهم السقيم

فتأمل (قوله على غيره بتجوزا واشتركا) أقول فيه أمور أحدها ان الظرف متعلق للغير أي على غير الصريح أي المغاير للصريح بسبب تجوزا واشتركا فيه ثانيها ان عبارة العضد كالسيف الآمدي مانصه الاول يرجح الحد بالفاظ صريحة على ما فيه تجوزا واستعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب انتهى وزاد السيف الآمدي الملازمة قال بل بطريق المطابقة أو التضمن انتهى ولم يتعرض الشارح للاستعارة والغرابة والاضطراب والملازمة وقد يوجه ذلك بأن الاستعارة داخلية في التجوز لان من افراد كما تقر في محله والغرابة والاضطراب أي الاختلاف في معناه ما هو مستغنى عنهم بما تقدم انه يقدم الاءرف أي الاشهر الاظهر على الاخفى لان كلا من الغريب والمضطرب اخفى من مقابله كما لا يخفى والملازمة ان أريد بها استعمال لفظ المألوم في لازمه أو بالعكس فهذا من قبيل التجوز فهو داخل فيه أو استعمال اللفظ في معناه لنقل منه الى لازمه على طريق الكتابة بالمعنى السابق في الكتاب فلا يخفى في ان هذا اخفى بالنسبة لمقابله فيستغنى عن هذا بقوله يرجح الاعرف على الاخفى فليتنامل ثالثها انه تقر في محله انه لا يجوز استعمال المجاز ولا المشترك في التعريف الامع قرينة واضحة فان كان ما ذكره هنا مفروضا في استعمالهم ما يدون القرينة المذكورة فهذا ممتنع فلا يحسن جعل تقديم الصريح عليه من قبيل الترجيح لان الترجيح فرع التعارض والاستعمال الممتنع لا تقع به المعارضة أو مع القرينة المذكورة فتقديم الصريح عليه ظاهر لكن التعليل بطرق الخلل الى التعريف بالثاني غير ظاهر اذ لا خلل مع وجود القرينة الواضحة ويجاب باختبار الثاني والقرينة وان اتفقت قد بطرقه الخلفاء أو الاشتباه فلم تكن مانعة من نظرك الخلل (قوله وموافقة نقل السمع واللغة) أي على مخالفتها ما وفيه أمور الاول ان الظاهر ان المعنى ووافقته المنقول عن السمع أي الشرع أو اللغة وحاصله موافقة المعنى الشرعي أو اللغوي ويدل على ان المعنى ذلك

(والذاتي على العرضي)
لان التعريف بالاول يفيد
كنه الحقيقة بخلاف
الثاني (والصريح) من
اللفظ على غيره بتجوز
واشتراك لتطرق الخلل
الى التعريف بالثاني
(والاعم) على الاخص منه
لان التعريف بالاعم أفيد
لكثرة المسمى فيه وقبل
يرجح الاخص أخذ بالمحقق
في الحدود (وموافقة نقل
السمع واللغة) لان
التعريف بما يخالفهما
انما يكون لنقل عنهما
والاصل عدمه

قول الشارح لان التعريف بما يحذفهما أى السمع واللغة انما يكون لنقل عنهما أى لنقل اللفظ
عن المعنى المقرر فيهما والاصل عدمه وعبارة العوض الختامس ان يكون على وفق النقل الشرعى
أو اللغوى وتقرير الوضعهما والآخر يخالف نقلهما فان الاصل عدم النقل انتهى وقوله
وتقرير الوضعهما تفسير لا يكون على وفق نقلهما وعبارة الاحكام السادس ان يكون أحدهما
على وفق النقل السمعى والآخر على خلافه فالوافق يكون أولى لبعده عن الخلل ولانه غالب
على الظن انتهى ثم قال الثامن ان يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوى والآخر على خلافه
وأنه أقرب الى موافقته والآخر أبعد فالوافق أو ما هو أكثر موافقة للوضع اللغوى يكون
أولى لان الاصل انما هو التقرير بدون التعبير لكونه أقرب الى الفهم وأسرع الى الانقياد
ولهذا كان التقرير هو الغالب وكان متناقضا عليه بخلاف التعبير فكان أولى انتهى فتقوله أن
يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوى صريح في بيان قولهم موافقة نقل اللغة بموافقة المعنى
اللغوى فكذلك قولهم موافقة نقل السمع بدليل جمعهم بينهما في اختصار كلامه كما في عبارة
ابن الحاجب والعوض فانها اختصار لكلامه والثاني انه قد يشكل تصوير المسئلة فانها ان
صورت بما لو وردت تعريف واحد أو الأمرين جعله على المعنى اللغوى أو الشرعى وجعله على
غيرهما فيجعل عليهما لان الاصل عدم النقل عنهما فهو صحيح في نفسه لكنه مباعد لمثل عبارة
الاحكام السابقة وقوله ان يكون أحدهما والآخر ويحجب بانه اذا دار الأمر بين الحمل على
أحدهما والحمل على غيره كان هناك تعريفاً محققاً أحدهما باعتبار المعنى الموافق لأحدهما
والآخر باعتبار المعنى المخالف له فتقول الاحكام ان يكون أحدهما والآخر بالنظر الى ذلك وان
صورت بما لو وردت تعريفاً فان كان اللفظ فيهما واحداً فكيف يتصور موافقته في أحدهما
لأحد الوصفين ومخالفته في الآخر لهما فارق قبل يتصور بواسطة القرينة قلنا هذا لا يناسب
التعليل بان الاصل عدم النقل فتأمل وان كان لفظ أحدهما غير لفظ الآخر فان اتفق معنى
اللفظين باعتبار أحدهما الوصفين أو كليهما أشكل تصوير كونه موافقا لهما أولاً أحدهما في أحد
التعريفين ومخالفهما في الآخر وان اختلف معناه ما بذلك الاعتبار فنقل ذلك ليس مما
نحن فيه فليتأمل * والثالث انه سككت عما لو عارض موافقة نقل السمع وموافقة نقل اللغة
وقضية ما تقدم أوائل الكتاب وهو ما ذكره الشارح بقوله الا ترى وقد ديم المعنى الشرعى
الى آخره تقديم الاول (فان قلت) وقضية أيضاً تقدم موافق العرفى على موافق اللغوى
وهو يناق ما اقتضاء ما هنا اذ يخالفه ما يشمل العرفى (قلت) قد يمنع المناقاة برفض ما هنا
فيما اذا كان ثبوت المعنى العرفى المخالف على سبيل الاحتمال وماتقـ دم قيا اذا كان معلوم
الثبوت كما يشعر بذلك التعليل بان الاصل عدم النقل * والرابع ان معنى موافق الوضع
اللغوى الاقرب الى موافقته فيقدم على الابعده منه كما تقدم في كلام الاحكام وقبيل
تقديم الاقرب الى موافقة السمعى على الابعده منه ويبقى ما لو عارض الاقرب الى السمعى
وموافق اللغوى وفيه نظر فليتأمل (قوله ورجحان طريق اكتسابه) قال شيخنا الشهاب
عطف على موافقة أى ورجحان طريق اكتساب الحذف على طريق اكتساب الآخر
على الحذف الآخر فتقول الشارح على الآخر متعلق بـ رجحان لا بـ رجحان المقدر بل متعلق بذلك

(ورجحان طريق اكتسابه)
أى الحذف على الآخر لأن
الظن ببعده أقوى من
الآخر

مقدر وهو قولنا على الحد الآخر ويجوز أن يجعل قوله على الآخر وصفا للحد المرجوح
فيه علق حينئذ يرجح لاربحان غير أن الأول هو الموافق لعبارة العضد حيث قال في تعداد
مرجحات الحدود السابع أن يكون طريقا كسابقه أرجح من طريقا كسابقه الآخر اه
وبالجملة ففي عبارة المتن هناك الضيق ما لا يخفى اه (قوله والمرجحان لا يتحصرون) قال شيخنا
الشهاب يحتمل أن يريد مطلقا وأن يريد فيما مر اه (قلت) الأول هو المتبادر من حذف
المعمول ومن قوله ومنازها غلبة الظن (قوله ومنازها غلبة الظن) أي قوته (أقول) قضيته أن
أصل الظن لا يكفي هنا وفيه نظر لظاهره وجوب العمل بالظن مطلقا في أمثال هذا المقام فإذا
حصل مجرد الظن بوجود مرجح لأحد المتعارضين فما المانع من اعتداده لا يقال إنما اعتبر هذا
القياسد أعنى غلبة الظن أي قوته لانه لا يتصور التعارض بين الأمرين ما لم يظن من كل منهما
مدلوله إذا لم يظن مدلوله لا يكون معارضا لغيره وحينئذ في لازم الترجيح زيادة الظن في أحد
الجانبيين والأفلا ربحان لا ناقول هذا ممنوع بل لا يتصور حصول ظنين متعارضين إذا حكم
الظن بالمتنافيين ممتنع قطعاً وما ذكره الفقهاء في باب القبلة ونحوها مما يوهم جواز ذلك مؤول
قطعاً كما بيناه في محله على أن هذا ليس مما نحن فيه فان متعلق الظن في قوله ومنازها غلبة الظن
ليس مدلول المتعارضين بل ربحان أحدهما كما هو ظاهر فتأمل اه (قوله وتقديم المعنى الشرعي
على العرفي الخ) قال شيخنا الشهاب هذا لا يخالف ما مر قريبا من تقديم العلة الحقيقية
فالعرفية فالشرعية اه (أقول) لأن معنى هذا أنه إذا احتمل لفظ الشارع المعنى الشرعي وغيره
حل على الشرعي أو المعنى العرفي واللغوي حل على العرفي ومعنى ذلك أنه إذا دار التعليل بين
الحقيقي وغيره قدم الحقيقي الخ وظاهر أنه لا تعارض بين هذين المقامين (قوله وتقديم
بعض صور النص الخ) قال شيخنا الشهاب قديقال هذا ذكر قريبا في قوله وكون مسالكها
أقوى اه (وأقول) يمكن أن يجاب بأن المراد فيما سبق تقديم بعض المسالك على بعض منها
أو أعم من ذلك ومن تقديم بعض أنواع المسالك الواحد على بعض منها كتقديم النص الصريح
على الظاهر من مسالك النص فعلى الأول يكون قول الشارح ثم كما في مراتب النص للتظهير
وعلى الثاني يكون التمثيل وكل واحد منهما من مسالك العلة والمراد هنا تقديم بعض صور المسالك
الواحد على بعض منها كتقديم له كذا على سبب كذا (فان قلت) هذا الحمل يدفع الإشكال
لكنه يحتاج للتوجيه فان ما تقدم يمكن تعميمه لتقديم بعض صور النص على بعض فتخصيصه
بغير ذلك لا بد منه من توجيهه (قلت) لعل السبب فيه أن تقديم بعض صور النص على بعض غير
مبين في كلامهم فالظاهر عدم إرادته فيما تقدم وما يشعر بذلك أعنى أن التقديم المذكور غير
مبين في كلامهم أنه لما أشار ابن الحاجب إلى مراتب النص الصريح والإيماء وأراد بالصريح
ما يشمل الظاهر عند المصنف وإلى أن كل مرتبة دون ما قبلها بقوله الثاني النص وهو مراتب
مثل له كذا أو لسبب كذا أو لاجل أو من أجل أو كي أو إذا أو مثل الكذا أو أن كان كذا إلى
آخره قال المولى التفتازاني يعنى أن النص صريح وإيماء ولكل منهما مراتب أشار المصنف إلى
تفصيلها بإعادة أفظ مثل وبين الشارح وجه كون كل مرتبة دون ما قبلها ولا يبعد أن يكون
بين أحاد كل مرتبة أيضا تفاوت اه فلو كان ما ذكره مبينا في كلامهم لماعبر بقوله ولا يبعد الخ

پیاض بالاصل

(والمربجات لا تنحصر)
 أكثرها اجتهاداً (ومثارها
 غلبة الفن) أى قوته (وسبب
 كثير منها) فلم نعهده) حذرا
 من التكرار منه تقديم
 بعض مقاهيم الخالقة على
 بعض وبعض ما يخل بالاهم
 على بعض كالجزاز على
 الاشتراك وتقديم المعنى
 الشرعى على العرفى والعرفى
 على اللغوى فى خطاب
 الشارع وتقديم بعض
 صور النص من مسالك
 العلل على بعض

بسم الله الرحمن الرحيم

كما لا يخفى على أنه قد يقال لا يتبادر من قوله وكون مسلكها أقوى الاتقدم بعض المسالك على بعض دون تقديم بعض أنواعها أو صورها على بعض لكن الجدل على ذلك مع قوله به ذلك وما ثبتت عليه بالاجماع فالنص القاطع على إلزامه تكرار فليتمأمل (قوله) وتقديم بعض صور المناسب) أي كتقديم الضروري على الحاجي وحفظ الدين على حفظ النفس

* (الكتاب السابع في الاجتهاد) *

(قوله تمام طاقته) قال شيخنا الشهاب والمراد بتمام طاقته تمام مقدوره اذ الوسع بالضم المقدور لا القدرة فلو قال من النظر بدل في النظر كان أوضح اهـ (أقول) حاصله ان تمام طاقته هو تمام مقدوره وان المقدور هو نفس النظر فالتعبير عن ليكون بتمام تمام طاقته الذي هو تمام مقدوره أوضح من التعبير بفي الموجب لاشكال الظرفية والمجوع الى التكلف فيها لان تمام طاقته هو النظر والشئ لا يكون مبدولاً في نفسه ويجاب بان تمام الطاقة والمقدور ليس نفس النظر بل ما يتوقف عليه النظر فلا اشكال في الظرفية لان ما يتوقف عليه الشئ من المقدورات يبذل في حصوله فليتمأمل (قوله) فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعي (قد يقال قضية الاستغناء عنه بقيد الحيثية الاستغناء أيضا عن قول المصنف بحكم بل وعن قوله لتحصيل ظن الآن يقال ان ذكرهما مع الاستغناء عنهما التنبيه على ان الحاصل ظن الحكم لا العلم به كما يتوهم فليتمأمل والله تعالى أعلم (قوله) والظن المحصل هو الفقه (قال شيخنا العلامة هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب من ان المراد بالعلم في تعريف الفقه هو التمييز لا الادراك فقوله هنا مجازا منافي لذلك أيضا وكذا قوله هنا بمعنى المتيقن للفقه يقتضي ان الفقه هو نفس الادراك لا التمييز وهو منافي لذلك أيضا اهـ ووافقه في ذلك شيخنا الشهاب (وأقول) ما ذكرناه ممنوع بل هو مما ينبغي منحه أما قوله ما هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب الخ فلما قرر وصرح به السيد وغيره من ان أسماء العلوم كالفقه تطلق بازاء كل واحد من معان ثلاثة الملزمة الخصوصية والمسائل الخصوصية والتصديق بتلك المسائل وحينئذ فاصرح به أوائل الكتاب بالنظر الى المعنى الاول لانه مراد الاثمة ثم بدّل ما قرر وفقيهه وما صرح به هنا بالنظر الى المعنى الثالث لانه الموافق لقول المصنف والمجتهد الفقيه فغاياه الامر انه جعل الفقه في أحد الموضوعين عن واحد من معانيه وفي الموضوع الآخر على واحد آخر من تلك المعاني للمناسبة المقتضية في كل موضع لما ذكر فيه وبجرد ذلك لا منافاة فيه ولا اشكال بوجه على مثله في كلامهم بل مثله في كلامهم كثير شائع كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة وتصفح لكلامهم وقد أشار المولى المتقن زاني الى ان الظاهر ان الفقه هنا بمعنى غير المعنى السابق له أوائل الكتاب حيث قال في جعل العضد التقييد بالفقه استرازا عن استقراغ غير الفقه مانصه الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا التقييد الغزالي والآمدني وغيرهما فانه لا يصير فقهها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التمييز والمعرفة الاحكام على ما سبق اهـ فتأمل له لا يقال ينافي ما ذكرته قوله المعروف في أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ لادلائه على ان التعريفين بمعنى واحد مع ان ذلك لا يصح لظهور أن أحدهما ما بين لاد آخرهما تقر من ان أحدهما بمعنى الملزمة والاخر بمعنى التصديق وكذا ينافيه قوله فلو عبر عنه بالظن بالاحكام كان أحسن لدلائله على انه أراد التطبيق

وتقديم بعض صور المناسب
على بعض وغير ذلك
* (الكتاب السابع في
الاجتهاد) *

(الاجتهاد) المراد عند الاطلاق
وهو الاجتهاد في الفروع
(استقراغ الفقيه الوسع)
بان يبذل تمام طاقته
في النظر في الادلة (لتحصيل
ظن بحكم) من حيث انه
فقيه فلا حاجة الى قول ابن
الحاجب شرعي فخرج
استقراغ غير الفقيه
واستقراغ الفقيه لتحصيل
قطع بحكم عقلي والظن
المحصل هو الفقه المعروف
في أوائل الكتاب بالعلم
بالاحكام الخ

بين ما هنا وما هناك من التعريفين لا نقول لانسلم واحدا من المناقاة والدلالة المذكورين اما
 في الاول فلانه لا يخفى انما لو قلنا الحيوان الناطق هو الانسان المعروف بالحيوان الضاحك لم يكن
 فيه مناقاة ولا دلالة على ان الحيوان الناطق والحيوان الضاحك بمعنى واحد بل حاصله ان
 الحيوان الناطق معنى للفظ الانسان كما ان الحيوان الضاحك معنى له فكذا قوله والظن
 المحصل هو الفقه الخ حاصله ان الظن المذكور معنى للفقه كما ان العلم المذكور معنى له كما تقدم
 اوتل الكتاب بل لو قيل ان قوله المعروف الخ يدل على مباينة أحد المعنيين للآخر والاقوال
 هو الفقه كما تقدم أول الكتاب ونحو ذلك وأسقط قوله المعروف بكذا لكان دقة حسنا
 للمعامل فان قيل لكن الحصر الذي افادته هذه الصيغة يتقيد ان له معنى آخر قلنا ممنوع لان
 الاظهر في مثل هذه الصيغة انها الحصر الاول في الثاني كما سيأتي قريبا فيكون مفادها حصر
 الظن المحصل في الفقه دون العكس فلا ينافي ان له معنى آخر فتأمل واما الثاني فلانه اراد
 التطبيق بينهما بالنسبة لبعض الاجزاء فقط أعني جمع الاحكام لانه معتبر فيهما وتعريف الظن
 ليكون فيه تنبيه على انه المراد من العلم هاتين المقامات واما قوله هاتين المقامات فلهذا
 أيضا بخوابه منع المناقاة لان الحكم بهذا التجوز باعتبار تعريف الفقه المراد هنا بمعنى انه اذا
 كان الفقه بمعنى الظن المحصل كان قياسه ان يكون الفقيه بمعنى المحصل للظن فاطلاقه بمعنى
 المتيهي لذلك مجاز وهذا لا ينافي ان يكون حقيقة باعتبار معنى آخر (فان قلت) هلا جعله
 حقيقة باعتبار ذلك المعنى الاخر ولم يختار مرعاة هذا المعنى المذكور هنا حتى جعله مجازا
 باعتباره (قلت) يمكن ان يقال لما كان هذا المعنى هو المشار اليه في تعريف الاجتهاد كان
 مرعاه في المشتق منه المذكور في تعريف الاجتهاد أنسب وأقرب وأبعد عن المناقاة طاهرا
 لان كون الظن هو الفقه يقتضي عدم صدق الفقيه المشتق من الفقه حقيقة قبل حصوله
 وصدقه حقيقة قبل حصوله يقتضي كون الفقه ليس هو الظن فاطلاق الفقيه حقيقة باعتبار
 المعنى الاخر مع الاشارة الى تعريف الفقه بمعنى الظن بينهما تناف ظاهر وكأنه لما كان
 وقوع الجزاء المشهور في التعريف أسهل من وقوع المشتك ان أثره عليه ولانه يحتمل أن يكون
 القائل بهذا التعريف يقصر اصطلاحه عليه وحينئذ يتعين النظر الى مقتضاه دون التعريف
 الاخر على انه يحتمل أن يكون ذلك على وجه التزلزيع ان غاية ما يلزم من ملاحظة كون
 الفقه بمعنى الظن دون المعنى الاخر كون الفقيه مجازا في التعريف ولا محذور فيه لانه مجاز
 شائع هذا مع انه يمكن أن يكون مختارا للشارح في معنى الفقه ما ذكرهنا دون ما تقدم أوائل
 الكتاب ويكون ما تقدم انما ذكره على قول غيره ومثل ذلك كثير الوقوع لهم حتى للمولى
 التفتازاني في المطول وغيره في مواضع وأجاب عنه من تأخر عنه كالحسين لكلامه بما ذكر
 بعينه واما قوله وكذا قوله هنا بمعنى المتيهي الى آخره فخواه هو جواب ما قبله بالاتفاق كما هو
 ظاهر لا يقال تجوز كون مختار للشارح ما هنا دون ما هناك يستلزم خروج مالك عن الفقهاء
 وهو باطل اجماعا لانا نقول الاستلزام ممنوع قطع لانه وان خرج باعتبار هذا المعنى بخصوصه
 لا يخرج باعتبار غيره ولا محذور بوجه في عدم صدق اسم الفقيه حقيقة عليه باعتبار بعض
 معاني الفقه دون بعض بل باعتبار هذا المعنى بخصوصه مع ملاحظة ما أشار اليه الشارح من

ان المراد جميع الاحكام يستلزم أن لا يصدق اسم الفقيه كالمجتهد بهذا المعنى حقيقة على أحد من المجتهدين اذ حصول ظن جميع الاحكام بالتعلل غير حاصل لاحد وهذا وان كان قد يستبعد الان الظاهر انه مما لا بد منه فليتنامل (قوله فلو عبر بهذا الظن بالاحكام كان أحسن) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة التعبير ولين وافق قوله فيما مر العلم بالاحكام ككثير ما يخالفان ما ينبغي من جواز تجزى الاجتهاد فليتنامل اه (وأقول) دعوى المخالفة ممنوعة منها في غاية الجلاء لجواز ان يكون للاجتهاد المطلق معنيين أحدهما هو المراد عند الاطلاق ما هنا والاخر ما يشار اليه فيما سيجي ويكون هذا التعريف باعتبار المعنى الاول والتعريف باعتبار وضع لا يعترض بعدم تناوله اذ قد وضع آخر فان قيل يؤيد المخالفة قول المولى سعد الدين في الحواشي ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التمسك بالكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة فتحقق مجتهد ليس بفقيه اه قلنا لا تبايد فيه كما هو ظاهر بأدنى تأمل (فان قلت) سلمنا ذلك لكن أى حامل على حل التعريف على المعنى الاول وهما لا يحد على أهم منه (قلت) الحامل على ما ذكر ان السياق صريح أو كالصريح فيه أنه لا ترى الى قوله عقب التعريف والمجتهد الفقيه فانه صريح أو كالصريح في ارادة المجتهد بالمعنى المراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد حتى يكون جميعها معتبرا في المجتهد فيصيح ان المجتهد هو الفقيه لا اعتبار جميع الاحكام فيه لا اعتبارها في الفقه كما تقدم أول الكتاب وقد صرح السيد فيما اذا كان كل من المبتدأ والخبر معرفا بالام الجنس بان قصر المبتدأ على الخبر أظهر وبه يتدفع ما عساه ان يقال من ان المقصود حصر الفقيه في المجتهد وذلك لا يستلزم العكس حتى يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد المراد من هذا التعريف ويدل على ان الامور الالتمية المشترطة في المجتهد مشترطة في الاجتهاد والمراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام فيه لان اشتراط تلك الامور التي منها معرفة متعلق الاحكام على الاطلاق انما يتصور مع اعتبار ما ذكر * والثاني ان هذا الكلام صريح في اعتبار جميع الاحكام في كل من الاجتهاد والفقه لانه ذكر ان الاحسن التعبير بالاحكام لطابق ما تقدم في أول الكتاب وذكر ان المراد جميع الاحكام وهذا يقتضي ان لا يتحقق واحد من الاجتهاد والفقه لان الاحكام لا تتناهي وتزايد بتزايد الزمان وما من زمان الى يوم القيامة الا ويحدث فيه من الاحكام ما لم يوجد فيما قبله ويكني في ذلك انه ما من مجتهد الا ويحدث قضايا بعد موته لم يحصل له ظن حكمها بل ولا تصوره فلا يتصور ظن جميع الاحكام فلا يتحقق الاجتهاد ولا الفقه ولا المجتهد ولا الفقيه ويمكن ان يجاب بأنه لا محذور في لزوم عدم تحقق المذكورات بهذا المعنى ويكني تحقها بمعنى آخر للاجتهاد والفقه وهو التمسك بالظن المذكور وكذا يتحقق الاجتهاد بمعنى آخر وهو الظن ولو لم يعض الاحكام أخذا من جواز تجزى الاجتهاد الا في فليتنامل (قوله والفقيه في التعريف بمعنى المنهني) قال شيخنا الشهاب فر بهذا من الاعتراض بان الفقه لا يشترط في المجتهد اه (قلت) وأقوى منه انه فزمن لزوم تحصيل الحاصل ولزوم عدم جامعة التعريف فليتنامل (قوله ولذا) أى لاجل انه يكون بما يحصله فقيها حقيقة قال المصنف والمجتهد الفقيه الخ قال شيخنا العلامة قد يقال

فلو عبر بهذا الظن بالاحكام كان أحسن والفقيه في التعريف بمعنى المنهني للفقه مجازا شائعا ويكون بما يحصله فقيها حقيقة ولذا قال المصنف (والمجتهد الفقيه) كما قال فيما تقدم نقله عنه في أوائل الكتاب والفقيه المجتهد لان كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر ولتحقيقه شروط ذكرها بقوله (وهو) أى المجتهد أو الفقيه من حيث ما يتحقق به (البالغ) لان غيره لم يكمل عقله

قوله والمجتهد الفقيه وعكسه كل من المجتهد والفقيه فيه ما مر ادبه المتهني للعلم اى الظن الى آخره
(وأقول) حاصله الاعتراض على استدلال الشارح على ان المراد بالفقيه المحصل للمتهني
بقول المصنف والمجتهد الفقيه وجه الاعتراض ان قول المصنف المذكور غاية ما أفاد
تساويهما فى الصديق وهذا حاصل مع كونهما معنى المتهني الذى هو معناهما الاخر ولدلالة
فى كلام المصنف على ما قاله الشارح ويمكن ان يجاب بان المتبادر من قول المصنف والمجتهد عقب
تعريف الاجتهاد بالاستقراغ المذكور هو المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف وهو المجتهد
بمعنى المحصل ليرتبط بالتعريف لا بمعنى المتهني لانه حينئذ لا يرتبط بالتعريف بل ارادته ارادة
مجهول اذ التعريف لا يفيد ولم يبين له معنى آخر بعد فظهر وكلام المصنف فيما قاله الشارح
على الاخفاء به ومجرد الاحتمال لا أثر له لما استقر واشتهر انه يجب حمل الكلام على ظاهره مهما
أمكن حمله عليه نعم يرد على هذا الجواب ان ذكر قوله والمجتهد الفقيه عقب التعريف وان كان
ظاهرا فى ارادة المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف فهو معارض بان قوله وهو البالغ
العاقل الخ خصوصا نحو قوله فيه وتعارض الفقيه أى لا يشترط معرفته ابدل على ان المراد
به معنى آخر وهو المتهني ويجاب بنوع المعارضة لان المراد بهذا بيان شروط تحققه كما أشار اليه
الشارح بقوله ولتحققه أى كل منهما شروط ذكرها بقوله (فان قلت) أى قرينة من المتن على
ارادة ذلك حتى تندفع المعارضة (قلت) يمكن أن تجعل القرينة اعتبارها نحو البلوغ والعقل
لظهور خروج ذلك عن الحقيقة بكل من المعنيين فليستأمل (قوله حتى يعتبر قوله) قال شيخنا
الشهاب الاوضح حتى يصح نظره اه
اشارة الى ان هذا مراد المصنف فانه ربما تفهم عبارته معنى انه يشترط كونه فقيها وان أنكر
القياس أى ان انكار القياس لا يمنع من هذا الاشتراط وهذا وان استلزم انه لا يخرج بانكاره
عن فقاها النفس كما هو ظاهر الا أنه خلاف المراد من ان الخلاف فى انه يخرج بذلك عن فقاها
النفس أولا لان الخلاف فى اشتراط كونه فقيها وعدمه وأيضا فلو كان الخلاف فى الاشتراط
المذكور كان قوله وثالثها الاجللى معناه وثالثها يشترط كونه فقيها النفس الا ان انكر الاجللى
فلا يشترط ذلك وهو فاسد مناف للمقصود (قوله لغة الخ) قال شيخنا الشهاب هذا وسائر
المعطوفات بعده نصب على الظرفية المجازية لا التمييز خلافا للمعشى وفى كلام الشارح الا فى
ما يدل لما قلناه اه وأشار بقوله كلام الشارح الى قوله الا فى أى المتوسط فى هذه العلوم
(قوله وأصولا وبلاغة) قال الكوراني وعندى ايس بشرط أى معرفة أصول الفقه
اذ الشافعى كان مجتهدا ولم يكن هناك العلم مدقونا ولو أدرج البلاغة فى العربية كان أولى مع
انها ليست شرطاً فى المجتهد ايضا لان جمهور المجتهدين كانوا متبحرين فى الاجتهاد مع انه لم يكن
هناك هذا العلم مدقونا بل كونه ذا طبع مستقيم كاف اه (وأقول) اما قوله وهو عندى ليس
بشرط الخ فهو مبنى على توهمه ان المراد بمعرفة علم الاصول معرفته بهذه الاصطلاحات
الحادثة على هذا الوجه المدون وليس كذلك بل المراد به معرفة ذات قواعد سواء كانت
مدقونة أو لا وسواء عرفها بالطبع او بغيره ولو صح هذا التوهم لزم عدم اشتراط معرفة العربية
وغيرها أيضا فان مشايخ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا فى غاية رفعة الرتبة فى الاجتهاد ولم يكن

حتى يعتبر قوله (العاقل)
لان غيره لا يتميز له مهتدى به
لما يقوله حتى يعتبر (أى
ذو ملكة) هى الهيئة
الراسخة فى النفس (يدرك
بها المعلوم) أى ما من شأنه
ان يعلم وهذه الملكة العقل
(وقيل العقل نفس العلم)
أى الادراك الضرورى كان
أو نظريا (وقيل ضروريا)
فقط وصدق العاقل على ذى
العلم النظرى على هذا العلم
الضرورى الذى لا يتك
عن الانسان كعلمه
بوجود نفسه كما
يصدق لذلك على من
لا يتأق منه النظر كالابله
(فقيه النفس) أى شديد
الفهم بالطبع لمقاصد
الكلام لان غيره لا يتأق له
الاستنباط المقصود بالاجتهاد
(وان أنكر القياس) فلا
يخرج بانكاره عن فقاها
النفس وقيل يخرج فلا يعتبر
قوله (وثالثها الاجللى)
فيخرج بانكاره لظهور
جوده (العارف بالدليل
العقلى) أى البراءة الأصلية
(والتكليف به) فى الحجية
كما تقدم ان استحباب
العلم الاصلى حجة فتمسك
به الى ان يصرف عنه دليل
شرعى (ذو الدرجة الوسطى
لغة وعربية) من نحو

اذنك العربية وغيرها مدونة فها وهن عنديته واما قوله ولو ادرج البلاغة في العربية كان
أولى فهو عندي خطأ لا قطع بان المتبادر عرفان العربية ما لا يشمل البلاغة فلو ادرجها فيها
فهم خلاف المقصود أو توهم ذلك توهم في غاية القوة والاعتبار فكان الأولى ما صنع المصنف
لا ما توهمه هو واما قوله مع انه ليست شرطا في المجتهد أيضا الخ بخوابه هو ما تقدم أو لا بلا
تفاوت كما هو ظاهر (قوله وقال الشيخ الامام هو من هذه العلوم ملكة له الخ) فيه أمور
الأول انه يمكن حمل كلامهم على ما قاله لان التوسط في المذكورات مجامع صيرورتها ملكة له
فان الملكة تتفاوت مراتبها فان أراد اعلى مراقب الملكة فيها فهو ممنوع والثاني ان المتبادر
منه أنه مقابل لما قبله مع انه لا يقابل اذ ما قبله شروط لتحقيق المجتهد المفسر بظان الحكم على
الوجه المخصوص كما علم بما قرره المشرح والمفهوم من هذا انه تفسير حقيقة المجتهد ويحصل
من هذا التفسير انه بمعنى المتهي لا الظان بالفعل اللهم الا ان يكون المراد من انه من هذه
العلوم ملكة له انه يتحقق بـ ومنها ملكة له الخ والثالث ان الكوراني أشار الى المناقشة
في تخصيص ذلك بالشيخ الامام حيث قال بعد ذكره وهذا مأخوذ من كلام الامام والغزالي قال
في المستصفى أحد الشرطين في المجتهد ان يكون محيطا بـ ارك الشريعة متمكنا من استشارة
الظن بالنظر فيها ويقدم ما يجب تقديمه فان قوله متمكنا معناه ذم ملكة له قوة الاخذ والرد
والقبول اه (وأقول) هذه مناقشة أو هي من بيت العنكبوت اما أولا فلان ما زعمه من ان
قوله متمكنا معناه ذم ملكة الى آخره ممنوع منعنا لا خفا فيه وأي ملازمة بين التمكن المذكور
والملكة أو أي توقف لذلك التمكن على تلك الملكة حتى يجب ارادتها منه وإما ثانيا فقلنا انه
أراد ذلك لكن عبارته شحطه والشيخ الامام صرح بذلك ونص عليه فأتجه كل الاتجاه تخصيصه
بنقل ذلك عنه وهذا مما لا يتشكك فيه عاقل ولا يخفى كثرة وقوع أمثاله في كلامهم على فاضل
وأما ثالثا فلان الاحاطة بـ ارك الشريعة أعم من ممارستها بحيث اكتسب القوة المذكورة
والشيخ الامام صرح بهذا التقييد فتخصيصه بنقل ذلك عنه في غاية الاتجاه وأما رابعا فلان
دعواه ان ذلك مأخوذ من كلام الامام غير مقبولة الى اثباتها وهو لم يتعرض لذلك وغاية ما يصح
له ان يكون عبارة الامام كعبارة الغزالي وقد عات انه لا دلالة لهما على ما زعمه فتدبر (قوله
بمعظم قواعد الشرع) ان أراد بـ تقييده بالمعظم اخراج غير المعظم عن الاعتبار رأسا ففيه نظر
لانه قد يقع له من الاحكام ما يتوقف على ذلك الغير فلا يتأتى له العلم به على وجه معتبر والافلا
وجه لهذا التقييد مع انه لا يوافق ما قرره المشرح من اعتبار عموم الاحكام اذ لا يتأتى
استخراج عموم الاحكام الامع الاحاطة بجميع قواعد الشرع فان قبل هذا النظر غير متوجه
مع قوله ومارسها بحيث الخ قلنا ان أراد بفهمهم مقصود الشارع فهمه في سائر الاحكام فلان سلم
تأتى ذلك مع عدم الاحاطة ببعض قواعد الشرع أو بالنظر لمعظم الاحكام فهذا لا يوافق
اعتبار عموم الاحكام كما تقررو ويمكن ان يختار الأول ويلتزم ان الاحاطة بالمعظم وممارسة ما
يقدر ان على تحصيل الباقي (قوله وضم اليها ما ذكر) قال شيخنا الشهاب أي قوله وأحاط الخ
والان تقول هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الاحكام السابق فان قيل هو أعم منه قلنا
سلمنا ولكن الذي يشترط في تحقيق المجتهد من ذلك معرفة متعلقات الاحكام لا غير فليتنامل اه

وأقول

وتصريف (وأصولا
وبلاغة) من معان وبيان
(ومتعاق الاحكام) بفتح
اللام أي ما يتعلق هي به
بدلته عليها (من كتاب وسنة
وان لم يحفظ المتن) أي
التوسط في هذه العلوم ليتأتى
له الاستنباط المقصود
بالاجتهاد ما علمه بآيات
الاحكام وأحاديثها أي
مواقعها وان لم يحفظها
فلانها المستنبط منه واما علمه
باصول الفقه لانه يعرف به
كيفية الاستنباط وغيرها
مما يحتاج اليه واما علمه
بالباقى فلانه لا يفهم المراد
من المستنبط منه الا به لانه
عربي بليغ (وقال الشيخ
الامام) والدامصنف (هو)
أي المجتهد (من هذه العلوم
ملكة له وأحاط بمعظم قواعد
الشرع ومارسها بحيث
اكتسب قوة يفهم بها
مقصود الشارع) فلم يكتف
بالتوسط في تلك العلوم
وضم اليها ما ذكر (ويعتبر

(وأقول) لو سلم ان هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الاحكام وان تلك القواعد ليست مباينة
 لمتعلق الاحكام الذي هو الآيات والاحاديث الدالة على الاحكام على ما هو الانسب بقوله
 يفهم بهم مقصود الشارع فانه ظاهر في ان المراد بتلك القواعد غير الآيات والاحاديث
 المذكورة اذ لا يتجه ان الاطاعة بها وعمارتها وسيلة الى فهم كلام الشارع لانها كلام الشارع
 فهي ايضا محتاجة الى التوسل في فهمها وان الشيخ الامام لم يخاف غيره باعتبار ما هو اعم من
 متعلق الاحكام فيمكن في خروج هذا المضموم عن معرفة آيات الاحكام واحاديثها زيادة اعتبار
 الممارسة فيه بحيث اكتسب القوة المذكورة (قوله قال الشيخ الامام لا يقع الاجتهاد
 الخ) فيه أمران * الاول ان ائنا ان يقول لم كانت هذه الامور معتبرة لا يقع الاجتهاد
 لا لتحقيقه ومعرفة متعلق الاحكام من كتاب وسنة بالعكس كما تقدم * والثاني ان الكوراني
 أشار الى المناقشة في تخصيصه بذلك حيث قال ونقله عن والده وليس له ذلك خاصة بل ظاهر
 كلام الامام والغزالي قال الامام في الحصول ينبغي ان يكون عالما بمواقع الاجماع حتى لا يفتي
 بخلافه والافتاء هو يقع الاجتهاد الذي قاله والده اه (وأقول) ما أضعف هذه المناقشة
 وامرئ انهما كالهباء المنثور وذلك لاننا نسلم ان الافتاء هو يقع الاجتهاد بل هو اجابة السائل
 كما هو في غاية الظهور وكيف يصح دعواه ان الافتاء في كلام الامام يعني الاجتهاد مع تكرره تعبير
 الامام بنحو قوله اذا فتى المجتهد مرة بما أدى اجتهاده اليه الخ فان هذا تصریح بان الافتاء
 غير الاجتهاد وحيد فيجب ان يكون الامام اعتبر ذلك في كونه صفة فيه اذ لو لم يعتبر كذلك
 لربما أوقع الاجتهاد المخالف له وأجاب بما أدى اليه فيلزم الافتاء بخلافه ولو سلم انه أراد ما رجمه
 فعبارته محتملة لارادة غيره وكان تخصيص من نصص على المقصود وهو الشيخ الامام أولى ولو سلم
 ان عبارته نص فيما رجمه فلا دلالة فيها على ان الاعتبار لا يقع لكونه صفة فيه لان حاصلها
 انه ينبغي ما ذكره كونه الاحتراز عن ايقاع الاجتهاد مخالفا له وهذا لا ينافي ان الاعتبار لنفس
 كونه صفة فيه لان اعتباره في نفس كونه صفة له يصح ان يعال بالاحتراز عما ذكره لانه لو لم يعتبر
 في ذلك فتدبر الاجتهاد بدون الخبرة وذلك قد يؤدي الى المخالفة فتأمل فانه في غاية الحسن
 والظهور (قوله لا لكونه صفة فيه) قال شيخنا الشهاب الضمير أي في كونه عائد على قوله
 الاتي كونه خيرا الى آخره اه وسبقه الى ذلك شيخ الاسلام فقال قوله لكونه أي لكون
 ما يأتي من كونه خيرا بالمد كورات فالضمير عائد على متأخره فقامت بترتبة اه ووافق قول
 الشارح الاتي وبين والده المصنف الخ (وأقول) هذا غير متعين بل يجوز رجوع ضمير لكونه
 للاجتهاد وضمير فيه للمجتهد أي اعتبار كونه خيرا ليس لاجل كون الاجتهاد صفة في المجتهد
 بمعنى ان قيام صفة الاجتهاد به لا تتوقف على ما ذكره فاما مل (قوله كونه خيرا بمواقع الاجماع)
 فيه أمران * الاول انه قد يقال كان ينبغي ان يزيد بمواقع الخلاف فانه يحرم عليه احداث
 قول آخر فيحتاج الى معرفة مواقع الخلاف لئلا يقع في مخالفته باحداث ما ذكره ويمكن ان
 يجاب بان ما ذكره يفتي عن هذه الزيادة لانه انما يحرم احداث القول أو التقصير ان خرقا
 الرجم بان خراج عن الخلاف الذي في المسئلة لان الخروج عنه يجمع على امتناعه فهذا من
 افراد مواقع الاجماع فكلامه يشمل والثاني ان قوله بمواقع الاجماع قال شيخ الاسلام أي

قال الشيخ الامام والده
 المصنف لا يقع الاجتهاد
 لا لكونه صفة فيه كونه
 خيرا بمواقع الاجماع كي
 لا يخرقه فانه اذا لم يكن
 خيرا بمواقع قد يخرقه
 بخالفته وخرقه حرام كما
 تقدم لا اعتبار به

الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خيرا بهما قد يعكس (وأسباب النزول) فان الخبرة بها ترشد الخلفهم المراد (وشرط المتواتر والاتحاد المحقق لهما) المدكور في الكتاب الثاني ليقدم الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خيرا به قد يعكس (والصحيح والضعيف من الحديث ليقدم الاول على الثاني فانه اذا لم يكن خيرا بهما قد يعكس) (وحال الرواة) في القبول والرد ليقدم المقبول على المردود فانه اذا لم يكن خيرا بذلك قد يعكس وفي نسخة وسير الصحابة ولا حاجة اليه على قول الأكثر بعد التمسك كما تقدم (ويكنى) في الخبرة بحال الرواة (في زمانها الرجوع الى أئمة ذلك) من الحديث كالأمام أحمد والبخاري ومسلم وغيرهم فيعتقد عليهم في التعديل والتجريح لتعذرهما في زمانها الا بواسطة وهم أولى من غيرهم فالخبرة بهذه الامور اعتبروها في المجتهد لما تقدم وبين والمصنف انما شروط في الاجتهاد لصفة فيه وهو ظاهر (ولا يشترط) في المجتهد (علم الكلام) لا يمكن الاستنباط لمن يجزم بعقيدة الاسلام تقليدا

في الواقعة المجتهد فيها او ياتي مثله في بقية الشروط الاثنية وعليه فكان ينبغي حذف شرط من قوله وشرط المتواتر والاتحاد لانه لم يعتبر لا يباع الاجتهاد الذي الكلام عليه بل للمجتهد وهو معلوم من قوله وهو ذو الدرجة الخ وفيه أمران * الاول ان قوله أى في الواقعة المجتهد فيها لا يناسب تعبير المصنف بواقع الاجماع لان واقعه هي المسائل المجمع عليها ولا معنى لقولنا خيرا بالمسائل المجمع عليها في المسئلة المجتهد فيها وان جعل المواقع بمعنى الوقوع صار المعنى انه يشترط كونه خيرا بوقوع الاجماع في المسئلة المجتهد فيها وهذا غير مستطاع بل يكتفى معرفته بانهم غير مجمع عليها والوجه ان مراد المصنف كونه خيرا بالمسائل المجمع عليها ولو عند الاجتهاد ولو اجالا بان يعرف ان مسئلته ليست منها * والثاني ان قوله فكان ينبغي حذف شرط الخ مبنى على ان المراد كونه خيرا بمعنى الشرط فيكون شرطا للمجتهد ويغنى عنه قوله اصولا لا تضمن معرفة الاصول معرفة معنى ذلك الشرط لكن هذا ممنوع لجواز ان مراد المصنف كونه خيرا بوجود ذلك الشرط في ذلك الخبر وهذا لا يتضمن معرفة الاصول ولا هو شرط للمجتهد بل لا يباع الاجتهاد وهو ظاهر (قوله والتاسخ والمنسوخ) قال شيخنا الشهاب أى بان هذا مناسخ وهذا منسوخ والا فالعلم بحالهما داخل في قوله السابق اصولا اه وبه يندفع ما ذكره في قول الشارح ليقدم الاول على الثاني وهو ما نصه لك ان تقول هذا معلوم من اشتراط معرفة الاصول اه (قوله قد يعكس) قال شيخنا الشهاب لا يقال أو يعمل بهما لاننا نقول محل النسخ عند التعارض اه وبه يندفع قوله في حاشية أخرى عند قوله قد يعكس أو يعمل بهما اه (قوله والصحيح والضعيف) يمكن هنا ان يراد كونه خيرا بهما وهو ما وان المتحقق فيما هو فيه الاول يعمل به والثاني فلا يعمل به لكن هذا قد يؤدي الى الاستغناء عن قوله وحال الرواة فان معرفة تحقق احد الوصفين يستتبع معرفة حال الرواة فليست امل (قوله ويكنى في الخبرة بحال الرواة) خص هذا بمعرفة حال الرواة كانه لانه المتبادر والا فيمكن رجوعه لمعرفة الصحيح والضعيف ايضا بل ولما قبل ذلك ايضا فليست امل (قوله لتعذرهما في زمانها) قال شيخنا الشهاب لعل المراد تعذرهما بالنسبة لمن مضى دون الاحياء في زمانها فلا يتعذر تعديلهما وتجريحهم (قوله وبين والدالمصنف الخ) يمكن جعل كلامهم عليه ويحتمل أن مراد الشيخ الامام بيان مرادهم لان نسبتهم للمخالفة (قوله ولا يشترط علم الكلام) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب الظاهر ان جملة المتضايقين لقب لاصول الدين وحيد في كلامه مضاف محذوف أى معرفة علم الكلام فان كان المضاف اليه هو اللقب فقط فلا حذف اه * والثاني قال الكوراني وهذا ما خوذ من كلام الغزالي وهو مبنى على جواز التقليد في العقائد وهذا ليس بصحيح اه (وأقول) دعوا عدم صحته من غير سند يذكره مما لا يلتفت اليها وكيف وقد مشى على ذلك غير الغزالي أيضا وجهه بما هو حسن ظاهر قال الامام في المحصول وقد ظهر مما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد علم اصول الفقه واماسائر العلوم فغير مهمة في ذلك اما الكلام فغير معتبرا لالوقرضنا انسانا جازما بالاسلام تقليدا لا يمكنه الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام اه فتأمل حسن هذا التوجيه ومثاقته وظاهره ان هذا غير مبنى على جواز التقليد وقد يدل على ذلك ما سياتي في مسئلة التقليد في اصول الدين ان الذي رجه الامام امتناع

التقليد ووجوب النظر ولم يرد في المستصفي على قوله ان الكلام لا حاجة اليه ولم يتعرض ابناء ذلك على جواز التقليد فان أشار الكوراني بقوله واما هذا بصحيح الى جواز التقليد فلا التفات اليه لما ساقى من ان التحقيق جوازه ولو سلم قلنا ان تمنع بناء التوجيه على ذلك وان اشار به الى عدم اشتراط الكلام فليس بصحيح بل هو ظاهر متجه كما علم من هذا التوجيه فليست امل (قوله ولا تفاريع الفقه) قال الكوراني والمراد به المسائل الفرعية التي استخرجها غيره فلا دور كما توهم اه وقال شيخنا الشهاب انظر كيف هذا مع قولهم الفقيه هو العالم بالاحكام اي المتهي اذ كيف يوجد الفقيه بدون اتصافه بذلك اللهم الا ان يريد المعرفة بالفعل اه (وأقول) اما ما قاله الكوراني في كانه قصده رد ما في الزركشي وما أشار اليه الشارح المحقق لمزيد انحرافه منهمما وعصبيته عليهما الا ان هذا الذي قاله باطل مخالف لكلام الاثمة فلا اعتبار به ولا التفات اليه والموافق لكلام الاثمة ما في الزركشي وأشار اليه الشارح المحقق قال هجة الاسلام في المستصفي وكيف يحتاج الى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليه بشرط نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زماناً بما رسته فهو طريق لتحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن العصاة ذلك ويمكن الا أن سلك طريق العصاة أيضاً اه فتأمل قوله وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها الى أن قال فيكون شرطاً في منصب الاجتهاد الخ اي وهو دور وفي الحصول للامام مانسته وأما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً فيه اه وبعبارة المنهاج للقاضي البضاوي ولا حاجة الى الكلام والفقه لانه نتيجة اه قال المصنف في شرحه ولا حاجة أيضاً الى تفاريع الفقه وكيف يحتاج اليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها فاذا كان الاجتهاد نتيجة فلو شرط فيه لزوم الدور ونقل اشتراط الفقه عن الاستاذ أبي اسحق وله أراد ممارسة الفقه فقال انما يحصل الاجتهاد في زماناً وساق مائة قدم عن الغزالي فانظر قوله فلو شرط فيه لزوم الدور شرحا لغير المنهاج لانه نتيجة وقوله وله أراد الخ فان ذلك كله صريح في ان الكلام في تفاريع الفقه التي يولدها المجتهدون وان صورة المسئلة انه لا يشترط في المجتهد تقريعه تفاريع الفقه وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الكوراني وانه قلدي القضية مجرد العصبية من غير رجوع الى منقول ولا تمسك بمعقول وأما ما قاله شيخنا بخوابه قوله اللهم الا أن يريد الخ فان هذا هو مرادهم هنا بلا شبهة كما يصريح بذلك دليلهم وبالله التوفيق (قوله لانها انما يمكن بعد الاجتهاد) قال شيخنا العلامة لو قال لا تحصل كان أظهر اذ المتوقف على الاجتهاد هو الحصول لا الامكان اه (وأقول) غاب عن الشيخ ما قرره ان الامكان امكانان ذاتي ووقوعي فما ذكره هو الذاتي وما ذكره الشارح هو الوقوعي فلا إشكال بوجه وانما نشأ الاشكال من اشتباه أحدهما بالآخر وعدم ملاحظة الفرق بينهما مع انه قد كثر في كلامهم التنبه عليهم ما في مظان الحاجة اليه حتى كانه لما قال في شرح ايساغوجي حيث جعلت تعريفات الكلمات رسوماً وكون هذه التعريفات رسوماً بناء على امكان أن يكون لها ماهيات وراء تلك المفهومات قال بعض المحشين عليه المراد من هذا الامكان الوقوعي

(و) لا (تفاريع الفقه) لانها
انما يمكن بعد الاجتهاد
فكيف تشترط فيه (و) لا
(الذكورة والحرية) بل جواز
أن يكون لبعض النساء قوة
الاجتهاد وان كن ناقصات
عقل عن الرجال

وكذا بعض العبيد

بأن تظفر حالة التفرغ
عن خدمة السيد (وكذا
العدالة) لا تشترط فيه (على
الأصح) بل واز أن يكون
للمتأهل قوة الاجتهاد وقيل
يشترط الاعتماد على قوله
(وليبحث عن المعارض)
كالخصم والمقيد والناصح
(و) عن (اللفظ هل معه
قرينة) تصرفه عن ظاهره
أي عن القرينة الصارفة
ليعلم ما يستنبطه عن نظرق
أخذش اليه لولم يبحث وهذا
أولاً لا واجب بل وافق ما تقدم
من أنه يفتك بالعام قبل
البحث عن المخصص على
الأصح ومن حكاية هذا
الخلاف في البحث عن صارف
صبيغة اقل عن الوجوب إلى
غيره وحكاية بعضهم في كل
معارض (ودونه) أي دون
المجتهد المتقدم وهو المجتهد
الطالق (مجتهد المذهب وهو
المتكمن من تخريج الوجوه)
التي يديها (على نصوص
امامه) في المسائل (ودونه)
أي دون مجتهد المذهب
(مجتهد القنبا وهو المتبحر)
في مذهب امامه (المتكمن من
ترجيح قول) له (على آخر)
أطلقهما (والصحيح جواز
تجزئ الاجتهاد) بأن يحصل
لبعض الناس قوة الاجتهاد
في بعض الابواب كالفرأض
بأن يعلم أدلته باستقراء منه

لا الامكان الذاتي فاصل الكلام وكون هذه التعريفات لها اسس ومباني على وقوع الحد ودلها
فقد النوع إلى أن قال ولا يرد عليه قوله إلا أن المناسب حينئذ كالتعريف الذي هو أعم لأن
منشأه حمل الامكان على التجويز العرفي فإذا انهدم المنشأ فقد اندفع الاعتراض فليست أم
حق التأمل اه على أنه يمكن أن يجاب أيضاً بالتزام استحالة حصولها إعادة قبل الاجتهاد كما لا يخفى
فليست أم فيكون معنى الاعتراض ملاحظة الامكان العقلي (قوله بأن تظفر حالة التفرغ عن
خدمة السيد) فالشبهة العلامة تصوير لما هيبة قوة الاجتهاد وهو انما يصلح كونه تصويراً
لما هيبة الاجتهاد أي الاستعراغ للقوة التي هي الملكة بمعنى التهيؤ اه (وأقول) معنى هذا
الاعتراض على أن المراد النظر لاستنباط الاحكام وهو ممنوع بل المراد النظر في الآلات
المحصلة لقوة الاجتهاد كما يصرح بذلك كون الكلام في شروط الاجتهاد وما يحققه (قوله
ودونه مجتهد المذهب) مبتداً وخبر على التقدير والتأخير فلا يرد أن دون طرف لا يتصرف
في المشهور فلا يصح وقوعه مبتداً (قوله من تخريج الوجوه) هي الاحكام التي يديها على
نصوص امامه ومعنى تخريج الوجوه على النصوص استنباطها منها كما أن يقبس ما سكت عنه
على ما نص عليه لوجود معنى ما نص عليه فيما سكت عنه سواء نص امامه على ذلك المذهب
أو استنبطه هو من كلامه أو يستخرج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة
قزرها ويرد عليه ان أصحاب الوجوه كما يعلم من تتبع أحوالهم قد يستنبطونها من نصوص
الشارع لكن يتقيدون في استنباطهم منها بالجرى على طريقة امامهم في الاستدلال ومراعاة
قواعده وشروطه فيه وهذا يفارقون المجتهد المطلق فانه لا يتقيد بطريق غيره ولا بمراعاة قواعده
وشروطه فيه اللهم إلا أن يريد بنصوص امامه ما يشمل قواعده وشروطه في الاستدلال
وتخريج الوجوه على نصوص امامه بالنسبة لهذا القسم استنباطها من الأدلة مع الجرى
على نصوص الامام في الاستدلال أي قواعده وشروطه عنده ولا يخفى أنه تكلف (قوله المتكمن
من ترجيح قول له على آخر) أي أوجه للأصحاب على آخر وتركه لزومه لما ذكره لأن من تمكن
من الترجيح في الأقوال يمكن من الترجيح في الأوجه وفيه أمران الأول ان مجتهد القنبا
قد يستنبط من نصوص الامام بل ومن الأدلة على قواعد الامام كما هو معلوم من تتبع أحوال
من عدوهم من مجتهد القنبا كالنوى بل قد يقع ذلك لمن هو دون مجتهد القنبا كما يعلم من
أحوال المتأخرين ويجب أن الاجتهاد المذهبي قد تجزأ فرعاً يحصل للمجتهد القنبا ومن هو
دونه في بعض المسائل كما ان الاجتهاد في القنبا قد يتميز أحياناً يحصل لمن هو دون مجتهد القنبا
في بعض المسائل والثاني ان السيد طي قال فالصحة لم يذكري في جميع الجوامع مرتبة بعد ذلك
وقد ذكر في شرح المذهب مرتبة رابعة وهو أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات
والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتقرير آفته فهذا يعقد نقله وقواعدها يحكيه
من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولاً وان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر
انه لا فرق بينا بينا قنبا والقنبا به وكذا ما يعلم اندراج تحت ضابط مجتهد في المذهب وما ليس
كذلك يجب امساكه عن القنبا فيمنه الا انه بعد كما قال امام الحرمين أن تقع مسئلة لم ينص
عليها في المذهب ولا هي في معنى المصنوع ولا مندرجة تحت ضابط وشروط كونه فقيه النفس

ذا حظ واقف من الفقه اهـ وما حب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء اهـ (قوله والصحيح
 جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم الخ) فيه امور الاول ان الجواز مذهب الجمهور وقال
 الواحدى في البسيط انه مذهب الشافعى وعداه الى سائر الانبياء ذكر ذلك الزركشى والثانى
 ان القرافى ادعى ان محل الخلاف فى الفتاوى وان الاقضية يجوز فيها من غير نزاع اهـ وقد يفرق
 بأن القضاء غالبا يقترب على النزاع والخصومة والشارع ناظر الى المبادرة الى فصل ذلك بقدر
 الامكان والثالث قال الاسنوى قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقامس فرعا
 على أصل فيجوز القياس على هذا النوع فانه صاوأ أصلا بالنص قال وكذا الواجبة الامتثال لآية الله عليه
 اهـ (قوله لقوله تعالى ما كان لنبى الخ) اقتصر على الاستدلال على الوقوع لان اثباته يستلزم
 اثبات الجواز ولا عكس (قوله وقيل يمنع له قدرته على اليقين بالتلقى من الوحي) قال شيخنا
 السلامة ظاهره انحصار سبب اليقين فى التلقى من الوحي وسبب أى ان الصواب فى اجتهاده انه
 لا يخطئ فيكون الاجتهاد ايضا سبب اليقين فلا يتم الدليل على منع الاجتهاد اهـ (وأقول)
 ما أورده على هذا القيل من عدم القيام يتوقف على اثبات كونه هذا القائل من الصادقين بأنه
 لا يخطئ أو اثبات عدم الخطأ بالدليل القطعى ولم يأت الشيخ بواحد منهما فاقام (قوله ورد بأن
 انزال الوحي ليس فى قدرته) أقول قال بعضهم ولو سلمنا وجود ما اى القدرة على اليقين فلم قلتم
 ان القادر على اليقين يحرم عليه الاجتهاد والاصح جواز الاجتهاد فيما اذا شك فى نجاسة
 أحد الانبياء ومنه ما طاهر يبين الى غير ذلك من المسائل المعروفة فى الفقه اهـ (فان قيل)
 يشكل على ذلك ان القبلة لا يجوز الاجتهاد فيها مع القدرة على اليقين (قلنا) هذا باطلا لانه ممنوع
 فانه يجوز الاجتهاد لمن فى حدود ومكة مع القدرة على اليقين فهو ان خروج لشاهدة الكعبة وانما
 يمنع الاجتهاد على المتكهن من اليقين بسهولة كنى بالمسجد الحرام مع غفلة ولو تصور مثل
 ذلك لمنعنا الاجتهاد ايضا فليتأمل (قوله والصواب ان اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام
 لا يخطئ) ثم قول الشارح وقيل قد يخطئ ولكن فيه عليه سريرا) أقول لم يتعرض لغيره من
 الانبياء هنا ايضا واتجه عندى امتناع الخطأ على غيره من الانبياء امام طلقا أو من غير تنبيه عليه
 سريرا وأما تجويزه عليهم من غير تنبيه عليه ففقه نظر ظاهر وان صرح به قوله فى شرح الروض
 فى باب المسكاح فى بحث الخصائص مانصه وكان لا يجوز عليه الخطأ اذ ليس بعده نبى يستدرك
 خطأه بخلاف غيره من الانبياء اهـ ونقله السجوطى عن ابن أبي هريرة والمأبودى فقال
 فى مختصر الخصائص فى الباب الاول المفقود للخصائص التى اخص بها عن جميع الانبياء
 مانصه ولا يجوز عليه الخطأ هذه ابن أبي هريرة والمأبودى اهـ والوجه ما قلناه لان الخطأ من
 غير تنبيه نقض لا يبقى بمنصب النبوة وقد استدلو ا على امتناعه فى حق النبي صلى الله عليه وسلم
 بأن تجويزه عليه غير من منصبه وبأن اجتهاده تشريع للاحكام جارية بجرى ابلاغ الشرع
 وتشريعها فسلك لا يجوز عليه الخطأ فى ذلك فكذلك فيما نحن فيه وهذا كله موجود فى حق غيره من
 الانبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام فلا يصح أن يكون مقتضيا للمنع فى حقه دون غيره
 منهم غاية الامر انه يمكن أن يلتزم الامتناع فى حقه عليه أفضل الصلاة والسلام والجواز مع
 التنبيه فى حقهم عليهم أفضل الصلاة والسلام لمزجه عليهم وأما الفرق السابق عن شرح

او من محمده كامل وينظر
 فيها وقول المانع يحتمل أن
 يكون فيما لم يعلم من الأدلة
 معارض لما علم بخلاف من
 أحاط بالكل ونظر فيه بعيد
 جدا (و) الصحيح (جواز
 الاجتهاد للنبي صلى الله عليه
 وسلم ووقوعه) لقوله تعالى
 ما كان لنبى أن تكون له
 اسرى حتى يثخن فى الارض
 عفا الله عنكم أذنت لهم
 عوب على استبقاء اسرى
 بدر بالقضاء وعلى الاذن
 لمن ظهر تفاقم فى الخلف
 عن غزوة بولك ولا يكون
 العتاب فيما صدر عن وحي
 فيكون عن اجتهاده
 وقيل يمنع له قدرته على
 اليقين بالتلقى من الوحي بأن
 ينظروا والقادر على اليقين
 فى الحديث لا يجوز له
 الاجتهاد فيه جزما ورد بأن
 انزال الوحي ليس فى قدرته
 (وبالثلثا) الجواز والوقوع
 (فى الآراء والحروب
 فقط) اى والمنع فى غيرها
 جمع بين الأدلة السابقة
 (والصواب ان اجتهاده عليه
 أفضل الصلاة والسلام
 لا يخطئ) تنزيها للمنصب
 النبوة عن الخطأ فى الاجتهاد
 وقيل قد يخطئ ولكن تنبه
 عليه سريرا

الروض فلا يقيد اذ وجود من يستدرك الخطأ لا يدفع نقيضه بل يؤكدها ولا يدفع محذور لزوم
تشرع الخطأ والاتباع فيه قبل حصول الاستدراك ومخالفة ابن أبي هريرة والماوردي
في أمثال ذلك مما لا يصح عنه نقل ولا عقل فليتامل (قوله لما تقدم في الآيتين) أقول أجاب
المصنف عن الآيتين بما كان يظهر فله الحمد فقال في جواب الأولى وأما أسارى بدر وقوله
تعالى ما كان لنبي أن تكون له أسرى الآيتين فقد اشتملنا على ما خص به صلى الله عليه وسلم
وبين عظيم فضله من بين سائر الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم والمعنى والله أعلم ما كان هذا
لنبي غيرك وقوله تريدون عرض الدنيا المعنى به من أراد ذلك من الصحابة تحريضاً لهم على تعظيم
جانب الآخر والقوز بالشهادة اه وقال في جواب الثانية لادلالة فهم الوجه منها أنه صلى الله
عليه وسلم كان مخيراً في الأذن وعدمه صرح بذلك غير واحد من الأئمة فما ارتكب الأصواب باصلي
الله عليه وسلم قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهم فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من
سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقد وافق أن ذلك من كرامته عند ربه سبحانه وتعالى اه (قوله
واعترض بأنه لو كان عنده وحى في ذلك لبلغه للناس) قال شيخنا العلامة يرتد هذا الاعتراض
بأن اجتهاده صلى الله عليه وسلم الصواب فيه أنه لا يخفى فالحكم الحاصل باجتهاده متيقن
فلا يخصر سبب اليقين في الثاني من الوحي بل في تلقى الحكم منه صلى الله عليه وسلم بوحى
أو اجتهاد منه اه (وأقول) ان أراد بالحكم الحاصل باجتهاده وأداه الى الحكم فلا يخفى ضعف
هذا الرد ومما يردده أمران الأول أنه يجوز أنهم أرادوا بالوحى هنا ما يشمل الحكم الاجتهادى
فقد عذوه من الوحي ولهذا قال العضد كغيره جواباً عن احتجاج منكري اجتهاده عليه أفضل
الصلاة والسلام بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فانه ظاهر في العموم
وأن كل ما نطق به فهو وحى وذلك ينفي الاجتهاد ما نصه الجواب ان الظاهر رد ما كانوا يقولون
في القرآن فيقتضى بما بلغه ويتفق العموم ولئن سلمنا أى العموم فلا نسلم انه أى العموم يتفق
الاجتهاد لانه اذا كان متعبداً بالاجتهاد بالوحى لم يكن أى الحكم الحاصل بالاجتهاد نطقاً عن
الهوى بل كان أى ذلك الحكم قولاً عن الوحي اه والثاني سلمنا أنهم لم يريدوا بالوحى هنا ما يشمل
الحكم الاجتهادى لسكنه في معناه وانما لم يعترضوا بذلك لظهوره فالحكم مطلقاً سواء كان ببعض
الوحى أو بالوحى بواسطة الاجتهاد لو كان عنده لبلغه وان أراد بالحكم الاجتهادى ما يمكن أن
يحصل بالاجتهاد بأن يسألوه فيجيبهم ثم يخبرهم بما أذى اليه اجتهاده فهذا حسن طال ما خطر
بالبال ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما يكن الحكم متحققاً في الحال بل وغيره موقوف بحصوله
فيما بعد باجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لجواز أن لا يؤدبه اجتهاده الى شيء لم يكن مانعاً
من الاجتهاد لعدم القدرة على اليقين في الحال وقد عهدي في الشرع الاكتفاء بالاعتقاد في الحال
مع القدرة في المآل كالأول عدم الماء في الحال فانه يجوز له التيمم ولا يجب انتظاره وان يتيقن
حصوله فيما بعد لو انتظره اكتفاء بعدم حصوله في الحال وكما لو كان في مكان لا يطلع منه على
الكعبة جازله الاجتهاد فيها ولا يجب الصبر الى خروجه منه وان كان لو خرج منه لاطلع عليها
لعدم وجود اليقين في الحال ومما يؤيد ذلك انه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بقول الشهود
مع انه لا يقيد الا الظن ولهذا قال انكم لتختصمون الى ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته

لما تقدم في الآيتين
ولاشاعة هذا القول
عبر المصنف بالصواب
(والأصح أن الاجتهاد جائز
في عصره) صلى الله عليه وسلم
وقبل لا القدرة على اليقين
في الحكم بتلقيه منه
واعترض بأنه لو كان عنده
وحى في ذلك لبلغه للناس

(وثالثها) جائز (بأذنه)

صريحاً قبل أو غير صريح)
بأن سكت عن سؤال عنه أو
وقع منه فإن لم يأذن فلا
(ورابعها) جائز (للبعيد)
عنه دون القريب لسهولة
مراجعتها (وخامسها) جائز
(للولاة) حفظاً لمنصهم عن
استقاص الرعية لهم
لأنهم يجوز لهم بأن يرجعوا
النبي صلى الله عليه وسلم
فيما يقع لهم بخلاف غيرهم
(و) الأصح على الجواز (أنه
وقع) وقيل لا (وثالثها) يقع
للحاضر (في قطرة عليه
الصلاة والسلام بخلاف
غيره) (ورابعها) الوقف عن
القول بالوقوع وعدمه
واستدل على الوقوع بأنه
صلى الله عليه وسلم حكم سعد
ابن معاذ في بني قريظة فقال
تقتل مقاتلتهم وتسي ذريتهم
فقال صلى الله عليه وسلم لقد
حكمت عليهم بحكم الله رواء
الشيخان وهو ظاهر في أن
حكمه عن اجتهاده (مسألة
المصيب) من المختلفين (في
العقليات واحد) وهو من
صادق الحق فيها لتعيينه
في الواقع كحدوث العالم
وثبت الباري وصفاته
وبعثة الرسل (ونافي الاسلام)
كله أو بعضه كنافي بعثة محمد
صلى الله عليه وسلم

من بعض مع امكان اليقين بالتظا والوحى في ذلك نعم قد يشكل الحال في البعيد الذي لا يطلع عن
قرب على ما بلغه من الوحى فليتنا مثل (قوله) وثالثها جائز بأذنه الخ) قد يفهم من مقابلة هذا الثاني
ان الثاني يمنع عند الاذن أيضاً وليس كذلك كما هو ظاهر لان أحد الأيسر القول بالمنع من
شي مع اذن الشارع فيه فالثالث في الحقيقة لا يقابل الثاني بل يوافقه وانما يقابل ما عداه وانما
حكى المصنف الخلاف على هذا الوجه لان الثاني أطلق المنع ولم يتعرض للتفصيل كما تعرض له
الثالث فكاه على وجهه الاطلاق لانه الواقع منه وان لزمه القول بالتفصيل الثالث (قوله)
مسألة المصيب من المختلفين) أقول انما عبر بالمختلفين دون المجتهدين إشارة الى أنه لا اجتهاد
بالمعنى المشهور في الأصول المعترف أول الكتاب في العقليات وأيضاً انما يكون المصيب من
المجتهدين واحداً اذا اختلفوا لاطلاقهم اذا اختلفوا لم يكن المصيب واحداً فلا بد من
التقيد بالاختلاف بقى ان افاضل أن يقول قد لا يصيب واحداً من المختلفين في العقليات بأن
يخطئ الجميع فان الخطأ في العقليات يمكن كما تعرض في محله كما أنه يمكن أن يخطئ جميع المختلفين
الحق فكيف جزم باصابة البعض إلا أن يقال المراد نفي أن يكون الجميع مصيباً على من زعم
ذلك فليتنا مثل (قوله في العقليات) قال الكمال هي ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم وما ذكر
معه في الشرح (أقول) هي بهذا المعنى صادقة بما يمكن حصولها بالسمع ولما اعترض العضد
قول العنبري أن كل مجتهد في العقليات مصيب بأنه ان أراد وقوع معتقده حتى يلزم من
اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فخرج عن المعقول وان أراد نفي الاثم
فاحتمل عقلاً ولما نفي فيه الاجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من
أهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لم يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل
يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد اه قال السعد قوله فان أراد الخ لا يقال أراد ان حكم
الله في حقه ما أدى اليه اجتهاده لانا نقول الكلام في العقليات التي لا دخل فيها الوضع الشارع
ككون العالم قديماً أو حادثاً وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها اه فقوله وكون الصانع
الخ يدل على أنها تشمل ما يمكن اثباته بالسمع (قوله ونافي الاسلام كله أو بعضه) قال شيخنا
العلامة فيه بحث اذ البعض صادق بالاعمال الفرعية لان الاسلام كما سيحكي هو الاعمال قولية
أو فعلية والاعمال الفرعية منها ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالاركان الاربعة ومنها ما هو
اجتهادى وهذا في ثبوت انطافيه خلاف ولا خلاف في انتفاء كفره ولا اثم فيه اه ويوافقه
قول الكمال وهذه المسألة اعم مما صدقت به المسألة فان نافي الاسلام يعم نافي ما ثبت من
قواعده بدليل العقل مع دلائل السمع كنافي توحيد الباري تعالى بالقدم بان أثبت القدم للأفلاك
ونحوها ونافي ما ثبت بدليل السمع وحده كنافي الحشر والجزاء ووجوب الصلاة وتحريم الزنا
ونحوها مما علم كونه من الدين ضرورة الى آخر كلامه (وأقول) جوابه ان ليس المراد
بالاسلام في هذا المقام ما سبى الذي هو الاعمال بل المراد به هنا الايمان بدليل تثبت الشارح
لبعضه يبعثه محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنهم ليست من جملة الاعمال التي هي مسمى الاسلام
كما لا يخفى واطلاق الاسلام بمعنى الايمان غير عزيز لكل مقام مقال ولو سلم فما ذكره المصنف
هنا معلوم التخصص بما ذكره في خاتمة كتاب الاجماع فحاصل ما هنا عام وخاص

أو مطلق ومقيد ولا اشكال فيهما بوجه ولا في أن أحدهما محمول على الآخر (قوله مخطئ آثم
 كافر) زاد ابن الحاجب اجتهداً ولم يجتهد اه وهو معلوم من اطلاق المصنف مع حكاية ما بعده
 قال السعد لم يقتصر على الكفر لئلا يذكر خلاف العنبري في الخطا والمحاظ في الاثم وعم
 الحكم بقوله سواء اجتهداً أم لا لئلا يذكر خلاف الجاحظ في الاثم على تقدير الاجتهاد اه وبه
 يعلم وجه عدم اقتصار المصنف على التكفر وأن قوله وقال الجاحظ والعنبري الخ مقابل قوله
 ونافي الاسلام مخطئ آثم كافر وان كان قوله صاماً فموضوعاً في المجتهد في العقلات كما صرح به
 الشارح والكلام في نفي الاسلام أعم مما ثبت من قواعده بالعقل ومما ثبت منه بالسمع لان ذلك
 لا ينافي المقابلة باعتبار قسم العقلات وانما حيل الشارح كلامهما في المجتهد في العقلات لان
 كلامهما في ذلك كما هو مصرح بقرضه في ذلك في المبسوطات ولما قيل أن يقول هذا لا يقتضي
 قصر كلامهما هنا على ذلك بل يمكن التعميم وهو أقعد في المقابلة وهما اذا نقيا الاثم عن المجتهد
 في العقلات فنفيه عن المجتهد في غيرها أولى وكذلك اذا صوب العنبري الاجتهاد فيها في غيرها
 أولى (قول الشارح لانه لم يصادف الحق) اي وعدم مصادفة الحق لانه ~~كون~~ عذراً في
 القطعيات قال السعد قال حجة الاسلام النظريات قطعية وظنية والقطعية كلامية واصولية
 وفقهية ونعني بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث
 وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطئ آثم فان أخطأ فليارجع الى الايمان
 بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطئ مبدع كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات
 ولا يلزم التكفر وأما الاصولية كمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما اداته
 قطعية فالمخالف فيها آثم مخطئ وأما الفقهية فالقطعية منها مثل وجوب الصلوات الخمس
 والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعاً من دين الله
 تعالى فالخالف فيها واحد والمخالف آثم فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتكريم النحر
 والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس
 وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطئ لا كافر اه هذا ما نقله السعد (قوله
 وقيل ان كان مسلماً) فيه أمران الاول انه قد يستشكل كونه مسلماً مع فرض انه نفي الاسلام
 او بعبارة ويمكن أن يجاب بأن المراد بقوله ان كان مسلماً ان كان متقياً للاسلام كما سبأني في عبارة
 السعد والثاني ان هذا صريح في أن الصريح ان محل النزاع أعم من الكافر الصريح والمنتهى
 الى الاسلام لكن ذكر السعد خلافه حيث قال في قول العضد ولما في نفيه اي نفي ما ذهب اليه
 الجاحظ والعنبري الاجماع الخ مانعه وفي ورود الدليل على محل النزاع بحث لان الاجماع انما هو
 في الكافر المخالف للملة صريحاً والنزاع انما هو بين نفي الملة ويكون من أهل القبلة
 والا فكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطا اليهود وانصارى اه وبه يعلم توجه هذا البحث
 على استدلال الشارح بالاجماع لكن سبأني عن المصنف ما يقتضي ان المشهور وتعميم محل
 النزاع (قوله وقيل زاد العنبري على نفي الاثم) كل من المجتهدين فيها مصيب (قال المصنف
 ولا يظن بالرجل انه أراد اي بالإصابة وقوع معتقده اي المجتهد في نفس الامر حتى يلزم من
 اعتقاده قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فان ذلك جنون محض ولا نفي الاثم فقط

(مخطئ آثم كافر) لانه
 لم يصادف الحق (وقال
 الجاحظ والعنبري لا يآثم
 المجتهد) في العقلات
 المخطئ في الاجتهاد (قيل
 مطلقاً وقيل ان كان مسلماً)
 فهو عندهما مخطئ غير آثم
 (وقيل زاد العنبري) على نفي
 الاثم (كل) من المجتهدين
 فيها (مصيب) وقد حكى
 الاجماع على خلاف قولهما
 قبل ظهورهما (أما المسئلة
 التي لا قاطع فيها) من مسائل
 الفقه (فقال الشيخ)
 أبو الحسن الأشعري
 (والقاضي) أبو بكر الباقلاني
 (وأبو يوسف ومحمد) صاحبها
 أبي حنيفة (وابن سريج كل
 مجتهد) فيها (مصيب)

فإن ذلك مذهب الجاحظ فلا زيادة بل أراد أن ما يؤدى إليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه سواء وافق ما في نفس الأمر أم لا ثم قيل عمن قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب على ما زعمهم وهذا ما ذكره القاضي أبو بكر رحمه الله تعالى في التقريب أنه المشهور عنه وقيل إنما أراد أصول الديانات التي تختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها إلى آيات وأمار محتملة للتأويل كالتورية وخلق الأفعال فأنما ما يختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كالنصارى والمجوس فإن في هذا الموضوع يقطع أن الحق إنما هو ما يقوله أهل الإسلام قال ابن السمعاني رحمه الله ويذهب أن يكون التأويل لمذهب العنبري على هذا الوجه لا نالنا نحن أن أحدنا من هذه الأمة الا وهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس قلت ولذلك عني أن العنبري كان يقول في منبني القدر هؤلاء عظماء والله وفي نافية هؤلاء هم الله ولم ينقل عنه مثل ذلك في حق اليهود والنصارى وأمثالهم وعلى هذا ينبغي حل مذهب الجاحظ أيضا وقد صرح القاضي عنه في التقريب بخلافه اهـ واعلم أن ما فسر به المصنف الاصابة بقوله انه أراد أن ما يؤدى إليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه مع جميع قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب يقتضي أن حكم الله في حق اليهود والنصارى والمجوس ما أدى إليه اجتهادهم ولا يخفى اشكاله وكيف يسع عقلا أن ياتزم أن حكم الله في حقهم ما أدى إليه اجتهادهم مع دلالة الأدلة على نقي ما أدى إليه اجتهادهم وعلى تعذيبهم وتخليدهم في العذاب فلينأمل (قوله ثم قال الأولان حكم الله تابع لظن المجتهد) أقول مفهومه ان الثلاثة لا تقول ذلك أعني أن حكم الله تابع لظن المجتهد وهو قضية قول السعد ومذهب شريعة من المصنوعة إلى أن الله في الواقعة حكما واحدا يتوجه إليه الطلب اذ لا بد للطلاب من مطلوب لكن يكاف المجتهد أصابته فلذلك كان مصيبا وان لم يصبه اذ المعنى بالمصيب انه أدى ما كتبه كذا ذكر الامام والغزالي ولا يخفى أن هذا بعينه مذهب القائلين بخطئة البعض وان سمي الخطي مصيبا بمعنى أنه أدى ما كتبه اهـ لكن كلام المصنف في شرح المنهاج موضح بأن حكم الله عند الثلاثة أيضا تابع لظن المجتهد وهو قضية قوله هنا وقال الثلاثة هناك ما لو حكم الله لكان به اذ لو قالوا ان المصيب واحد وان الله حكمنا به قبل الاجتهاد كما قاله الجمهور لم يصح قولهم هناك ما لو حكم الله لكان به فائق ذلك لا يهتد على تقدير أن الله حكمنا به قبل الاجتهاد وانما يهتد بقل بتقدير أن لا حكمنا به معينا قبل الاجتهاد فلا بد من تأويل كلامه هنا بأن المراد ان الأولين قالوا لا يجوز التبعية لظن المجتهد من غير أن يكون هناك ما لو حكم الله لكان به والثلاثة زادوا على التبعية لظن المجتهد ان هناك ما لو حكم الله لكان به (قوله تابع لظن المجتهد) فيه أمران الأول ان معنى ذلك ان الله سبحانه وتعالى لم يصححكم في شئ من المسائل التي لا تاطع فيها بشئ معين بل بما ينظمه المجتهد فيختلف الحكم باختلاف ظنون المجتهدين فاذا ظن واحد منهم حرمة شئ وظن واحد آخر حرمة ذلك الشئ بعينه فحكم الله في حق الأولي وحق مقلديه هو حرمة ذلك الشئ وفي حق الثاني وحق مقلديه حرمة ذلك وليس في ذلك اجتماع الحل والحرمة في شئ واحد لان من تعلق به أحد ما غير من تعاقبه الآخر لا يقال علمه تعالى محيط بما كان وما يكون فيما ينظمه كل مجتهد له ألا وأبدا فحكمكم في كل

ثم قال الأولان حكم الله تعالى فيها (تابع لظن المجتهد) فإلغائه فيما من الحكم فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلديه

مسئلة الابعين وان اختلف ذلك المعين باختلاف المجتهدين لانا نقول علمه بما ينظنه كل مجتهد غير
حكمه بما ينظنه المجتهد فلم يشترع الحكيم الاعلى وجه الابهام وهو ما ينظنه المجتهد وعلمه بما ينظنه
ليس هو شرع الحكم فهذا لا يقتضى أن المشروع حكم معين * والثاني انه قد يتوهم ان كونه
تابعاً لظن المجتهد يتنافى قول الاشعري وغيره بعدم الحكم لان تبعيته لظن المجتهد يقتضى حدوده
ضرورة حدوث ظن المجتهد وتأخره هو عنه وجوابه منع المناقاة لان التبعية باعتبار تعلقه
التجيزي لا باعتبار ذاته والقديم هو ذات الحكم لاتعلقه على أن الذي عليه المصنف والشارح
ان ذات الحكم حادث لانه عندهما خطاب الله المتعلق بالتعلقين المعنوي والتجيزي فالتعلق
التجيزي جزء مفهومه وهو حادث فيكون المجموع حادثاً لان المركب من الحادث لا يكون
الاحداثاً (قوله هناك ما) اي فيها شيء قوله فيها اي في المسئلة تفسيره هناك وقوله شيء
تفسيرها (قوله ما لو حكم الله) اي لو حكم الله على التبعين لكان بذلك الشيء والافقـد حكم
ولا بد لكن على الابهام بأن جعل حكمه ما ينظنه المجتهد ومعنى هذا الكلام انه ما من
مسئلة الا ولها مناسبة خاصة ببعض الاحكام بعينه بحيث انه لو اراد الله الحكم على
التبعين لكان بذلك البعض بعينه (قوله اصاب اجتهدا) أي لانه بذل وسعه واللازم في
الاجتهاد ليس الا بذل الوسع لانه المقصد وروقه للاحكام أي لانه لم يصادف ذلك الشيء الذي حكم
الله لكان به حكماً يفهم من قول الشارح فحين لم يصادف ذلك الشيء وقوله واقتداء أي لانه بذل وسعه
على الوجه المعبر وهو انما يدايدل وسعه ثم تارة يؤديه الى المطالب وتارة لا وقوله لا انتهاء أي
لان اجتهدا لم يقفه به الى مصادفة ذلك الشيء والخطأ في قول الشارح فهو مخطئ حكماً غير الخطأ
عند الجمهور لان الخطأ حكماً هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشيء الذي لو حكم الله لكان به وان
كان لم يحكم به فعده مخطئاً لعدم اصابته ماله المناسبة الخاصة وان لم يحكم به والخطأ عند الجمهور
معناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه في نفس الامر (قوله قبل لادليل عليه) أي لا قطعي
ولا ظني أي ليس بينه وبين شيء ارتباط بحيث ينتقل منه اليه بواسطة ذلك الارتباط (قوله بل
هو كدفين يصادفه من شاء الله) لا يقال فلا فائدة على هذا النصوص والنظر فيها لانا نقول فائدة
النصوص والنظر فيها على هذا انها اسباب محادية للمصادفة لا ترى انه لا لولا السعي الى محل الدفين
وحصول بعض الافعال كقوله لقضاء الحاجة مثلاً لمصادفه فانه لو استمر في محله لم ينتقل منه
الى غيره ولا صدر منه فعل مطلقاً لم يصادف ذلك الدفين مع ان كلام من سعيه وما صدر منه من
الافعال ليس علامة على ذلك الدفين وانما ادنا اليه بطريق الاتفاق والمصادفة (قوله والصحيح
ان عليه اماره) أي بينه وبين شيء ما ارتباط بحيث ينتقل منه اليه وانما عبر بقوله اماره دون
قوله دليل المعبر به في المقابل السابق اشارة الى رد ما قاله بشر المريسي وأبو بكر الاصم ان
عليه دليل لا قطعياً وان الخطأ آثم وما قاله غيره ما ان عليه دليل لا قطعياً ولا آثم خلفاء الدليل
ونحوه ويبقى الكلام في ان الاشارة الى القول بان علمه دليل لا قطعياً هل يوافق ان القرض
المسئلة التي لا قاطع فيها (قوله وانه مكلف باصابتها) أي الحكم لا مكانها أي الاصابة وفي قوله
لا مكانها اشارة الى رد القول بانها غير مقدورة في التكليف بها تكليف ما لا يطاق وجه الرد منع
أنها غير مقدورة بل هي ممكنة لكن التكليف باصابتها قد يتنافى قوله بعدم بل وجوابه انه وسعه

(وقال الثلاثة) الباقية
(هناك ما) اي فيها شيء
(لو حكم) الله تعالى فيها
(لكان به) اي بذلك الشيء
(ومن ثم) اي من هنا وهو
قولهم المذكور اي من
أجل ذلك (قالوا) أيضا
فحين لم يصادف ذلك الشيء
(أصاب اجتهدا) لا حكم
واقتداء لا انتهاء فهو مخطئ
حكماً وانتهاء (والصحيح) وقفا
للجمهور ان المصيب فيها
(واحد والله تعالى) فيها
(حكم قبل الاجتهاد قبل
لادليل عليه) بل هو كدفين
يصادفه من شاء الله (والصحيح
ان عليه اماره وانه) اي
المجتهد (مكلف باصابتها)
اي الحكم لا مكانها وقبل
لا يفهمه

في طلبه فان قيس كونه مكافأ باصابته ان لا يؤجر عند الخطا لانه حينئذ لم يأت بالواجب فكيف
يؤجر مع ذلك ويمكن ان يقال المراد بكونه مكافأ باصابته ليس أنه ملزم بمحصول الاصابة ولا بد
بل بذل وسعه لطلب حصوله او هذا لا يتأتى انه اذا أخطأ أثيب لانه أتى بما كاف به وانما قيل أن
يقول ما فائدة تانه مكافأ بالاصابة مع الزامه ببذل وسعه بكل حال ومع الاكفائه ببذل وسعه وان لم
يصب ويحجب بان فائدة أن يؤجر ان قول بالاثم عند عدم الاصابة كما أشار إليه الشارح (قوله وأن
مخطئ لا يثبت بل يؤجر) فيه أمران الأول انما في الاثم مع انه يغنى عنه ثبوت الاجرافه لو قال
وأن مخطئ يؤجر واقصر عليه علم منه عدم الاثم إشارة الى الخلاف في الاثم والثاني ان في كون
الثواب على القصد أو على الاجتهاد خلافاً حكماء في الروضة بقوله وفيما يؤجر عليه وجهان عن
أبي اسحق أحدهما وهو ظاهر النص واختيار المنزى يؤجر على قصده الصواب ولا يؤجر على
الاجتهاد لانه أفضى به الى الخطا وكأنه لم يسلط الطريق للمأمورة والثاني يؤجر عليه وعلى
الاجتهاد جميعاً انتهى وجرم في الروض بالاول حيث قال والحق مع أحد المجتهدين في الفروع
والآخر مخطئ ما جوار قصده فقط أى لا لاجتهاده أيضاً انتهى وقضية قول الشارح لبذله
وسعه في طلبه موافقة الثاني وأن الثواب على البذل الذي هو الاجتهاد ويمكن توجيهه بان
البذل وان كان خطأ مكافأ به لوجوبه عليه فيصاب عليه لان من لازم الواجب الثواب الامتناع
والخطأ ليس مانعاً لان الاحتراز عنه ليس في وسعه وبأنه لا نسلم ان البذل خطأ بل الخطأ يترتب
عليه باعتبار قصوره عن الاتصال الى ما هو الحق في الواقع قصوراً نشأ عن عجزه لا عن تقصيره
(قوله أما الجزئية فيها قاطع من نص أو إجماع) ينبغي ان المراد بالنص والاجماع قطعياً المتيقن
والدلالة (قوله فالمصيب فيها واحد وفاقا) وقيل على الخلاف يمكن توجيه الاول بأن القاطع
يعين مدلوله قطعاً فلا يمكن تعدده وجهه تابعاً لما ظن المجتهد فان المدلول عليه قطعياً لا يتأتى تعدده
واختلافه باختلاف الظنون اذا الامور المتناقضة لا يمكن أن تكون مدلولاً قطعياً للدليل واحد
وهو ظاهر ولا رة متعددة اذ يلزم تعارض القاطعين ويمكن توجيه الثاني بان الدليل وان عين
مدلوله قطعياً الا أنه قد يحصل الخطأ فيه بصاحبة عوارض وشبهات تقع تعين مدلوله وتوجب
الاشتباه فامكن ان يقال فيه بتعدد المصيب كما في المسئلة التي لا قاطع فيها ويرد على هذا
التمويه ان الخطأ يمكن أيضاً في العقليات كما تقرر في محله الا أن يفرق بان احتمال الخطأ
في العقليات أقل وأضعف فليتأمل (قوله ولا يثبت المخطئ فيها) فان قلت هذا يشكك باثم المخطئ
في التقديرات بجامع القطع في كل منهما (قلت) الفرق ضعف هذا بدليل الاجماع على اتحاد
الحق في العقليات والاختلاف في اتحادها هذا كما أشار إليه في التلويح (قوله ومتى قصر مجتهد)
قال شيخنا العلامة في تسمية المقصر مجتهداً تجوز اذا الاجتهاد استقراغ الفقيه الواسع كما مر انتهى
أى والمقصر لم يستقرغ وسعه (وأقول) هذا الايراد وهم منه وثمة توهمه ان المجتهد هنا بمعنى
المستقرغ للوسع وليس كذلك بل هو هنا بمعنى المتيقن وهو معنى آخر للمجتهد فلا تجوز في التسمية
والعجب ان الشيخ اعترف بهذا المعنى الاخر فيما سبق حيث قال فكل من ادعى أى المجتهد
والفقيه مراد به تارة المتيقن وتارة المقصر بالاستقراغ وبالظن بالفعل انتهى ومراده على وجه
الحقيقة على ما هو الظاهر من كلامهم والاثم يثبت مطلوبة من ذلك الكلام هذا فتمامه (قوله

(وان مخطئ لا يثبت بل
يؤجر) لبذله وسعه في طلبه
وقيل بأنهم لعدم اصابته
المكافأ بها (أما الجزئية
فيها قاطع) من نص وإجماع
واختلف فيها لعدم الوقوف
عليه (فالمصيب فيها واحد
وفاقا) وهو من وانق ذلك
القاطع (وقيل على
الخلاف) فيما لا قاطع فيه
وهو بعيد (ولا يثبت المخطئ)
فيها بناء على أن المصيب
واحد (على الاصح) لما
تقدم واثمة المقابل هنا
عبر بالاصح (ومتى قصر
مجتهد) في اجتهاده (أثم
وفاقا) لتركه الواجب عليه
من بذله وسعه منه

بذل وسعه
في طلبه

مسئلة لا يتقضى الحكم

في الاجتهادات (الامن الحاكم به ولا من غيره بان اختلاف الاجتهاد (وفاقا) اذ لو جاز نقضه بجاز نقض النقض وهم فتقوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات (فان خالف) الحكم (نصا) او ظاهرا جليا ولو قياسا) وهو القياس الجلي نقض لخالفته للدلالة المذكورة (او حكم) حاكم بخلاف اجتهاده) بان قلده غيره نقض حكمه لخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه (او حكم) حاكم بخلاف نص امامه غيره قلده غيره) من الائمة (حيث يجوز) لقلده امام تقليده غيره بان لم يقلده حكمه ائمة ائمة لاستقلاله فيه برأيه او قلده فيه غير امامه حيث يتبع تقليده وسأني بيان ذلك (نقض) حكمه لخالفته لنص امامه الذي هو في حقه لالتزامه تقليده كاللابل في حق المجتهد اما اذا قلده في حكمه غير امامه حيث يجوز له تقليده فلا يتقضى حكمه لانه لعدم ائمه احكامكم به لرجمانه عنده (ولو تزوج بغير رولي) باجتهاده منه يصححه (ثم تغير اجتهاده) الى بطلانه (فالاصح تحريمها) عليه لظنه الان البطلان

مسئلة لا يتقضى الحكم في الاجتهادات وفاقا) أقول لا يخفى ان بعض من والنقض في قوله فان خالف نصا وظاهرا جليا الخ من جملة الاجتهادات وقد نقض الحكم فيها فكان مراده الاجتهادات في الجملة وكأنه قال الا فيما سأتأني الاشارة اليه (قوله فان خالف نصا وظاهرا جليا) فيه أمور الاول قال المحققان المراد بالنص ما يقابل الظاهر فيدخل فيه الاجماع القطعي والظاهر الظني انتهى ولا يخفى ان النص بمعنى مقابل الظاهر لا يستلزم أن يكون قطعي المتن مع ان كلام الفقهاء ظاهر في ارادة قطعي المتن أيضا فقد عبر في الروضة بقوله أن يقين أنه خالف قطعا كنص كتاب أو سنة متواترة أو اجماع أو ظننا الخ * والثاني ان محل ذلك في النص الموجود قبل الاجتهاد فان حدث بعده وهو انما يتصور في عصره صلى الله عليه وسلم لم يتقضى أي لانه وقع سابقا حين لم يكتب بالنص فانه انما يكلف به بعد ورود البنا صرح به الماوردي قال شيخ الاسلام وهو ظاهر ويقاس بالنص الاجماع والقياس انتهى ولا يتخلو ذلك عن وقفه وعليه فلو قارن الحكم ورود النص فهل يبطل الحكم اذ لم يتم قبل جوده ما يدفعه وبعبارة اخرى لانه قارن المانع أولا اذما لم يتحقق ورود النص لم يمنع ولم يتحقق ذلك قبل تمام الحكم فيه نظرا لعل الاوجه الاول ولو وقع الحكم ثم علم ورود النص وشكأ كان موجودا حين الحكم أم حدث بعده فيحتمل أن يصح الحكم لانه وقع سابقا ظاهرا وشك في مقارنته للمانع له والاصل عدمه ويحتمل أن يبطل لان الظاهر وجوده حال الحكم والاوجه انه حيث احتمل حدوثه لم يؤثر في صحة الحكم لعدم تحقق المانع والاصل عدمه * والثالث قال الكل وصحة الظاهر بالجلي يوجب اعتبارا أمر زائد على الظهور وهو غير مراد انتهى (وأقول) فيه نظرا وما المانع من انه مراد بناء على انه لا يكفي مجرد الظهور وله اذما شئ افقههاء على انه لا يتقضى القضاء بصفة نكاح بلاولي أو بشهادة من لا تقبل شهادته كفاسق مع ان النص ظاهر في اشتراط الولي وعدالة النهم ودعبر في الروضة بقوله أو ظننا محكما وكذا في الروض قال شارحه أي واضح الدلالة انتهى (قوله أو حكم بخلاف اجتهاده) صادق بان يتحقق اجتهاده بالفعل فيحكم بخلاف ما أدى اليه بتقليده لغيره أو بدونه وبان لا يصدر عنه اجتهاد أصلا لكنه يحكم بقول عالم آخر بتقليده أو بدونه لانه يصدق عليه انه خلاف اجتهاده في اقتصارا الشارح على الاول نظرا لأن بوجه به المتبادر (قوله فالاصح تحريمها عليه) فيه أمران * الاول ان ظاهره انه لا فرق في التحريم بين أن يقع حكم بالتزويج قبل تغير الاجتهاد او لا ومما يصرح به قول الشارح كابن الحاجب وغيره وقيل لا يحرم اذا حكم حاكم بالصححة لكن الاوجه ما صرح به جيع منهم البيضاوي من التفصيل وعبارة البيضاوي الثاني اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع فسح ثم ظن انه طلاق فلا يتقضى الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله انتهى وعبارة الاسنوي في شرحه اذا اذاه اجتهاده الى أن الخلع فسح فنكح امرأة كان قد خاله ثلثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق نظرا ان تغيره بعد قضاء القاضي بقتضى الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثاني بل يستمر على نكاحه لما كده بالحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالصححة وجب عليه منارقتها لانه نظر الآن أن اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب ثم قال وهذا التفصيل بعينه يجري في زوجة المقلد المارقة مطلقا انتهى وعبارة العباب نزع لواجتهاد المستقل في حكم وعمل به ثم تغير اجتهاده عمل هو ومقلده

بالثاني ولا ينقض الاول فلو خالف زوجته ثلاث مرات ثم عدها بالكونه يرى الخلع فسحقا ثم رآه
 طلاقا لم يفرقها الا ان حكم قاض بمقتضى الاجتهاد الاول انتهى وقوله الا ان حكم قاض
 ظاهره وان كان حكمه بعد تغير الاجتهاد وليس بعيدا انتهى وهذا هو الموافق لما صرح به
 الرافعي والنووي وغيرهما من ان حكم الخنثى للشافعي بشقة الجوارح ما له واذا قلنا به اذا كان
 كان الحكم مخالفا له فواضح وان كان موافقا بان حكم قاض مقلدا للمجتهد بصحة التزويج ثم تغير
 اجتهاد المجتهد فيجب أيضا ان الحكم كذلك أخذ مما تقدم أول المسئلة انه لا ينقض الحكم
 في الاجتهادات لان الحكم ولا من غيره فكما ان الحكم اذا تغير اجتهاده بعد حكمه لا ينقضه
 كذلك اذا تغير اجتهاده بعد حكمه مقلده لا ينقض فلو حكم المجتهد بنفسه فلا اثر له لعدم صحته
 أو على نفسه فهل يصح حكمه حتى لا ينقض بتغير اجتهاده فيجب أن يبي على ان حكمه على
 نفسه حكم أو اقرار وقد حكى فيه الماوردي وجهين قال شيخ الاسلام في شرح الروض والاوجه
 أنه حكم انتهى والثاني ان المراد بتغيرها عليه امتناع معاشرتهم او التمتع بها بعد تغير الاجتهاد
 وأما ما وقع قبله من ذلك فلا يصح حكم بتغيره بل بحله لانه وقع باجتهاد صحيح لانه بتغير الاجتهاد
 لا يبين بطلان النكاح بل ينقطع بالتغير من حينه كما في الطلاق والفسخ وقضية ذلك انه لو تغير
 الاجتهاد قبل الدخول وجب للزوجة نصف المهر وهو متجه فليتمأمل (قوله وقيل لا تحرم اذا حكم
 حاكم بالصحة) أقول صريح هذا الكلام ان الاصح تحريمها عليه وان حكم حاكم بالصحة
 وهو مشكل من وجهين احدهما انه مخالف لما سبق أول المسئلة من انه لا ينقض الحكم في
 الاجتهادات لان الحكم ولا من غيره اذ قضية امتناع النكاح اعتبارا بالحكم وقضية اعتباره
 عدم التحريم على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده والافلام على لا اعتباره وعدم نقضه ولا
 فائدة لهما وثانيهما ان تصحح تحريمها عليه وان حكم حاكم بالصحة يخالف ما تقر في القروع من
 ان حكم الحاكم في محل الاجتهاد ينفذ ظاهرا وباطنا ويسوق للمحكوم عليه الاقدام والتناول
 باطنا أيضا حتى لو كان الحكم بشقة الجوارح وكان المحكوم له شافعيما حل له تناولها ظاهرا
 وباطنا كما هو حاصل كلام الرافعي خلافا لمن خالف فيه اللهم الا ان يجاب عن الاول باستثناء المجتهد
 الذي تغير اجتهاده ومقلده في ذلك يفرق بينهما وبين غيرهما بانه لا يلزم من عدم النقص الحسل
 وفائدة صحة الحكم وعدم نقضه صيرورته شبهة دافعة ما يندفع بالشبهة وهو بعيد وعن الثاني
 باستثناء ما ذكرنا أيضا وبمخالفة طريقة الاصوليين لطريقة الفقهاء فالقول الذي ضعفه
 الاصوليون وهو القول بالحل اذا حكم حاكم بالصحة هو الذي مشى عليه الفقهاء في كتب
 القروع ثم عرضت الاشكال بالوجهين والشق الثاني من جوابيهما على اثنين من مشايخي
 فوافقا على ما أجبت به فيما ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله بتغير اجتهاد امامه فيما ذكر
 أي في تزويج المرأة بل أولى وقوله في حكمه كحكمه أي في انما تحرم عليه بسبب تغير الاجتهاد ولو
 حكم حاكم بالصحة واعلم ان هذا يخالف ما تقر في القروع من ان حكم الحاكم في محل اختلاف
 المجتهد ينفذ ظاهرا وباطنا ويسوق للمحكوم له الاقدام والتناول اذ كيف يكون الحكم وافعا
 لاثرا خلاف المقارن له ولا يكون رافعا لاثرا لاجتهاد الطائري بعده فالظاهر والله أعلم ان الفقهاء
 اعتبروا المرفوع عند الاصوليين أو يقال محله اذا كان الحكم لمن يعتقدهما موافق رأي الحاكم وفي

وقيل لا تحرم اذا حكم حاكم
 بالصحة (وكذا المقلد يتغير
 اجتهاد امامه) فيما ذكر
 في حكمه حكمه (ومن تغير
 اجتهاده) بعد الاقراء

(اعلم المستفتي) بغيره (ليكن)

عن العمل ان لم يكن عمل
(ولا ينقض معه) ان
عمل لان الاجتهاد لا ينقض
بالاجتهاد لما تقدم (ولا
يضمن) الجتهاد (المتألف)
بافتائه بالتلافه (ان تغير
اجتهاده) الى عدم اتلافه
(الاقاطع) لانه معدور
بخلاف ما اذا تغير لقاطع
كائن فانه يضمنه لتقصيره
* (مسئلة يجوز ان يقال)
من قبل الله تعالى (انبي
أوعالم) على اسان نبى
(الحكم بما تشاء) في الوقائع
من غير دليل (فهو صواب)
أى موافق للحكمى بان
يأهله اياه اذ لا مانع من
جواز هذا القول (ويكون)
أى هذا القول (مدركا
شرعيا ويسمى التفويض)
لدلالته عليه (وتردد
الشافعى) فيه (قدل في
الجواز قبل في الوقوع)
ونسب الى الجمهور وفصل
من ذلك خلاف في الجواز
وفي الوقوع على تقدير
الجواز (وقال ابن السمعاني
يجوز للنبى دون العالم) لان
رتبه لا تبلغ أن يقال له
ذلك (ثم المختار) بعد جوازه
كيف كان (انه لم يقع) وجزم
بوقوعه موسى بن عمران
من المعتزلة واستند الى
حديث الصحيحين لولان
أشقى على امتي لأمرتهم

غير ذلك يكون غايته انه لا تعرض للحكم باطال وأما تغيره لاعتقاد المحكوم له فلا ذكف بتغير
اعتقاد المحكوم له بمجرد الحكم انتهى (قلت) والاحتمال الثاني في كلامه ينفيه مسئلة الشفعة
التقدمة عن الرافعى وأما قوله اذ كيف الخ فهو مجرد استبعاد من غير ابد اعمان فلا تغفل بل قد
يقال من جملة اعتقاد المحكوم له اعتقاد مقتضى الحكم والفرق بين نحو النكاح ونحو الشفعة
بزيادة الاحتياط للاول وان أمكن الأنة في غاية البعد عن كلامهم واذا تقر بذلك ظهر ان قول
شيخنا العلامة في قول المصنف فالاصح تحريمها عليه مانصه يعنى ولو حكم ببحمة العقد كما لان
حكمه انما يفيد الحل ان يعتقده وان لم يجز نقضه مطلقا انتهى وان كان حسنا في نفسه يخالف
لما في فروعنا كما تقررنا لهم الا أن يكون موافقا لقروع مذهبه وقول السكوري في هذا القول
الذى ضعفه الشارح مانصه وينبغي أن يكون هذا هو الصواب اذ لا موجب لنقض حكمه
انتهى مناسب لما تقرره عن القروع الا ان ما احتج به لا يرد على الاصوليين نظرا لما تقدم من انه
لا يلزم من التحريم النقض فاستأمل (قوله أعلم المستفتي ليكن) فيه اشارة الى انه قبل الاعلام
لا يتعلق به الرجوع قال في الروضة وأما اذا لم يعلم المستفتي برجوعه فكانه لم يرجع في حقه
انتهى (قوله ان لم يكن عمل) مثله ما لو عمل اذا كان مما ينقض فيه الحكم فيجب الاعلام فيه
أيضا قال في الروضة ويلزم المقتضى اعلامه برجوعه قبل العمل وكذا بعده حيث يجب النقض
انتهى (قوله ولا ينقض معمله) فيه أمور * الاول ان المراد بعموله ما كان عمله قبل الاعلام
كأنه عليه الشارح بقوله ان عمل أى ان كان عمل مع تقييد ما قبله بقوله ان لم يكن عمل لدفع
ما قد يتوهم انه اذا لم يكن بعلم الاعلام بل خالف وعمل لم ينقض مع انه ليس كذلك * والثاني
ان محل عدم نقض معمله اذا لم يكن مما ينقض الحكم به والناقض كما ساقى التصريح به
في عبارة الروضة الآتية * والثالث انه لو كان الممول بعماله لا يغير الاجتهاد بل بطلانه
فقضية عدم نقضه الاعتداد بما مضى قبل تغير الاجتهاد من حيث استعمال المبيع
وصحة ايجاره واستحقاق أجره وملاك زوائده والاعتداد بخبره وهبته لكن هل يزول
ملكه عنه لو كان باقيا في ملكه عند التغير حيث لا حكم بمقتضى الاجتهاد الاول كما
انقطع النكاح بالتغير في مسئلة التزويج السابقة حيث لا حكم بالاول أو يفرق بالاحتياط
للإضاع كما هو قضية اطلاق المصنف فيه نظروا على الزوال فهل يرجع الى ملك البائع أو كيف
الحال فيه نظروا قد يستشكل رجوعه الى ملك البائع لانه زال عنه وانقطع ملك المشتري
انما هو من حين التغير فكيف يرجع الى البائع بدون سبب للملك ويجاب بان تغير
الاجتهاد من اسباب الفسخ كالتقابل وظهور العيب وعلى هذا فبرجوع المشتري في الثمن
وان أخذ الزوائد والاجر فيما سبق كما لو فسخ المبيع بخو عيب بعد أخذه ذلك وقوة صنيع
الروضة بمقتضى الفرق حيث قال مانصه وقد خلص الصيرى والطبيب البغدادى وغيرهما
من اصحابنا هذه المسئلة بتفصيل حسن فقالوا اذا أفتى ثم رجع فان علم المستفتي برجوعه
ولم يكن عمل بالاول لم يجز له العمل به وكذا اذا نكح امرأة بقتواه أو استقر على نكاح
بقتواه ثم رجع لزمه فراقها كتنظيمه في القبله وان كان عمل به قبل الرجوع فان كان مخالفا
لدليل قاطع لزم المستفتي نقض عمله وان كان في محل الاجتهاد فلا لان الاجتهاد لا ينقض
بالاجتهاد ولا يعلم خلاف هذا الاصحابنا وما ذكره صاحب المستفتي والمحصل فليس فيه تصريح

بالسؤال عند كل صلاة أى
لا وجه عليهم وإلى حديث
مسلم بأبيها الناس قد فرض
عليكم الحج فنجوا فقال
رجل أكل عام يارسل الله
فسكت حتى قالها ثلاثا
فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت
ولما استطعتم والرجل هو
الأقرع بن حابس كما في رواية
أبي داود وغيره وأجيب بان
ذلك لا يدل على المتعنى لجواز
أن يكون خبره أى خبري
أجيب السؤال وعنده
وذكرير الحج وعنده
أو يكون ذلك المقول بوجه
لأن تلقاء نفسه (وفي
تعليق الأمر باختصار
المأمور) نحو فاعل كذا إن
ثبت أى فعله (تردد) قيل
لا يجوز لما بين طلب الفعل
والتخفيف فيه من التناقض
والظاهر الجواز والتخفيف
قرينة على أن الطالب غير
جازم وقد روى البخاري أنه
صلى الله عليه وسلم قال صلوا
قبل المغرب قال في الثالثة
من شاء أى ركعتين كما في
رواية أبي داود (مسئلة
التقليد أخذ القول) بان
يعتقد (من غير معرفة دليله

بمخالفة هذا انتهى فتأمل هذا الصنيع حيث جعل مسئلة النكاح في مرتبة عدم العمل
ثم قابل ذلك بما إذا عمل في غير النكاح فان فيه إشارة لطيفة إلى الفرق ولعل الأوجه في مسئلة
البيع أن يقال أنه إذا اشترى شيئا بشرا صحح باجتهاد ثم تغير باجتهاده إلى فساد الشراء فان
تغير البيع في ملكه لزمه نقضه وهو نظير الشراء وان تغير بعد زوال ملكه عنه لم يلزمه النقض
وان عاد إلى ملكه بملك آخر كان هذا التملك قضية أخرى ونظيره في مسئلة النكاح أنه لو تغير
الاجتهاد بعد الاقرار ثم التزويج اتجه عدم وجوب المفارقة فليتأمل (قوله ان تغير باجتهاده
للقاطع) أقول قال في الروضة وإذا عمل بفتواه في اتلاف ثمن بان أنه أخطأ وخالف القاطع فقال
الاستاذ أبو إسحق الأسقراني ان كان أهلا للفتوى ضمن والافلان المستفتى مقصر وهذا
الذي قاله فيه نظر وينبغي أن يخرج على قول المغرور أو يقطع بعدم الضمان مطلقا إذا لم يوجد
منه اتلاف ولا الجاء إليه بالزام والله أعلم انتهى وعما رة الروض وشرحه وان اتلف بفتواه
ما استتقته فيه ثمن بان أنه خالف القاطع أو نص امامه لم يغرم من أفتاه ولو كان أهلا للفتوى
أذ ليس فيها الزام انتهى فالمصنف تبع أبا إسحق لكن يرد أنه لم يقيده بالأهل كما قد بدأ أبو إسحق
ويجيب بان كلامه في المجتهد ولا يكون إلا أهلا (قوله على إسان نبى) ظاهرة تعلقه بكل من
النبى والعالم وقد يقال هلا قال أو ملك بالنسبة للنبى أو مطلقا لأن يجاب بالنسبة للعالم بان
يجب على الملك اليه رعايته في ثبوته فيفتوت المقصود من بيان الجواز بالنسبة لغير الأنبياء الذى
هو محل خلاف ابن السمعاني الآتى (قوله فهو صواب أى موافق لحكمى بان يلزمه إياه) فيه
أمران الأول يجوز أن يكون قوله فهو صواب من جهة القول للنبى أو العالم ويجوز أن يكون
من كلام المصنف إيمان أنه لو وقع ذلك كان صوابا ولعل الاظهر الأول ويؤيده ما يعينه قول
الشارح أى موافق لحكمى قد بره (والثانى) ان حاصل ذلك أن يجعل الله تعالى مشيئة المقول
له ذلك دليله على حكمه في الواقع بان لا يلزمه الامتثال ما هو حكمه في الواقع وحيث قد
ينبغي أن لا يقيده جواز ذلك بالنبى أو العالم بل يجوز في غيرهما كالعالم المحض أيضا فتأمل اللهم
الأن يكون الاقتصار عليهم ما لانهم الا بى هذا المنصب (قوله ويكون مدركا) أى دليله على
ان حكم الله ما يشاؤه ذلك المقول له وكان يمكن رجوع اسم يكون لما يشاؤه وكان الجاهل على
جعله للمقول قوله ويسمى التفويض (قوله ونسب) أى كون تردده في الوقوع إلى الجهل و
(قوله لجواز أن يكون خبر فيه الخ) قد يقال في تخييره رد هذا الحكم إلى خبره وفي هذا
تفويض هذا الحكم إليه (قوله وفي تعليق الأمر الخ) لا يخفى مناسبتة لما قبله بجامع
التفويض إلى المسئلة في كل منهما فلذا جمعهما في مسئلة واحدة (قوله التقليد أخذ القول من
غير معرفة دليله) أقول ههنا صور يقع البحث في أنها تقليد أو لا منها أخذ العالمى قول المجتهد
ومنها أخذ العالم غير المجتهد قول المجتهد ومنها أخذ العالمى قول عالم آخر ومنها أخذ المجتهد قول
مجتهد آخر ومنها قبول خبر الواحد ومنها قبول الحاكم البينة ومنها قبول قول النبى صلى الله
عليه وسلم فاما الآلى والثانية فاختار المصنف ان كلامهم ما تقليد وأطال الكلام في ذلك في منع
الموانع خلافاً لى ابن الحاجب التقليد عن الأولى لأن التقليد عنده أخذ القول من غير جهة
على الأخذ وقد قامت الحجة على ان قول المجتهد دليل شرعى في حقه ولا يرد على المصنف في الثانية
ان العالم قد يعرف دليله فلا يصدق في حقه قوله من غير معرفة دليله لان المراد بمعرفة دليله

معرفة بحيث يكون مستتباً للحكم منه من غير توقف على غيره بأن يصدق بالدليل وبلا حظ
وجه الدلالة في نقله من الحكم على الإطلاق من غير أن يتقدم غيره في مقدمات الدليل
وشروطها وهذه المعرفة لا تكون إلا للمجتهد لأن العالم المقلد وإن أمكنه الاستنباط بان يصدق
بالدليل وبلا حظ وجه الدلالة في نقله من الحكم إلى الحكم لكنه يحتاج في ذلك إلى ملازمة قواعد
المجتهد وشروطه في الاستدلال ولا يقدر على الخروج عنها إلى ذلك برمز قول المصنف في منع
الموانع ومن ثم قلنا من غير معرفة دليله فإنه فصل يخرج إلا خذ مع المعرفة فذلك مجتهدان عرف
حق المعرفة والافهوف في رتبة التقليد وإن قوم على فهم المأخذ (فان قات) قد يعرف تلك المسئلة
حق المعرفة وإن لم يعرف غيرها كذلك (قات) هذا مجتهد في تلك المعرفة دون غيرها وهو هذا على
القول بتجزى الاجتهاد انتهى وأما الثلاثة والرابعة فهم من أفراد التقليد عند المصنف
وغيره ولهذا مثل العضد كغيره التقليد بقوله كأخذ العالمى والمجتهد بقوله مثله وأما الثلاثة
المباينة فتردد المصنف فيها وجوز أن يكون تقليداً وأن لا يكون فإن أخرجهما عن التقليد
فقد توجه خروجها من التعريف بأن المتبادر من أخذ القول اعتقاد ما يعتقده صاحب ذلك
القول بمجرد المتابعة له (قوله يخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير) عليه قد يشكك هذا
بأن الزركشى ذكر أن المصنف ضرب على القول وأثبت بدله المذهب بل قضية كلام المصنف
في منع الموانع أنكار وقوع التعبير بالقول منه فإنه قال ما نصه فقولنا نحن أخذ المذهب من غير
معرفة دليله كلام صحيح ثم قال والمذهب بعم الترك والفعل فليس من شرط المذهب أن يكون
قولاً وقد أنكر إمام الحرمين على من أخذ القول قيدا في الحد لذلك وقال ينبغي الاتيان بالفظ
يعمهما (قلت) تبدل القول أى الواقع في كلام الناس بالرأى فثبت أن لا يدخل فيه تابع
رسول الله صلى الله عليه وسلم أى على تقدير أن ذلك تقايد فعدلت إلى القضا فثبت أن يفهم
اختصاصها بالقول فعدلت إلى المذهب انتهى ثم قال ووقع في سؤال السائل أن قلنا الأخذ
بقول الغير ونحن لم نقل إلا الأخذ بالمذهب ومرادنا بالمذهب ما هو أعم من قول المرء بمذهب غيره
ومذهب نفسه انتهى ولا ينبغي أن الشارح اطلع على ذلك كله فاعلم له صح عند ما صح له
ما ارتكبه (قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فهو واجتهاد الخ) قال شيخنا العلامة هذا بناء
على جواز تجزى الاجتهاد ما على منعه كاهو مقتضى كلام الشارح في شرح حقه السابق
فيكون تقليداً خارجاً من الحد كما يخرج منه تقليد المجتهد الكامل قبل الاجتهاد أو بعده مجتهداً
آخر فإنه تقليد مع معرفة دليل الآخر وإن كان تقليداً ممنوعاً كما سيحى انتهى (وأقول) لا ينبغي
على العارفين المتأمل اندفاع جميع ما أورده إمامنا من أن هذا مبني على جواز تجزى
الاجتهاد فلان الاجتهاد المختلف في تجزئه انما هو الاجتهاد بمعنى الملاك والقوة بأن تحصل له قوة
الاجتهاد بالنسبة لبعض المسائل دون غيره فله يذل وسعه لتخصيل ذلك البعض ولهذا قال
الشارح هناك بأن يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد في بعض الابواب كالقراءنض بأن يعلم
دلته بالنسبة لقراءنضه أو من مجتهد كامل وينظر فيها انتهى وقال العضد وتصوره أى تجزى
الاجتهاد المختلف في جوازه ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من
الدلة دون غيرها أى غير ذلك البعض من المسائل فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بد
أن يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الأدلة انتهى وقال الصفي

فخرج أخذ غير القول من
الفعل والتقرير عليه فليس
بتقليد وأخذ القول مع
معرفة دليله فهو واجتهاد
وافق اجتهاد السائل لان
معرفة الدليل انما تكون
للمجتهد لتوقعها على معرفة
سلامته عن المعارض بناء
على وجوب البحث منه
وهي متوقعة على استقراء
الدلة كلها ولا يقدر على
ذلك إلا المجتهد

الهندى اختلنا وافي ان صفة الاجتهاد هل تحصل في فن دون فن أم لا فذهب الاكثرون الى انه
 يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة الى فن دون فن بل بالنسبة الى مسألة دون مسألة خلافا
 لبعضهم لئلا ان الغالب ان اصول فن لا توجد في فن آخر لاسيما الاجنبى منه غاية الحاجة و اذا
 عرف ما ورد فيه من النصوص والاجماع والقياس وعلم كيفية استنباط أحكام ذلك الفن من
 تلك الاصول وجب أن تحصل له صفة الاجتهاد بالنسبة الى ذلك الفن فيمكن من الاجتهاد
 فيه كالجهنم المطلق الى آخر كلامه انتهى فان هذه العبارات ان لم تكن ضريحة في ان
 الاجتهاد المختلف في جواز تجزئه هو الاجتهاد بمعنى الملكة كانت ظاهرة فيه ظهورا تاما
 كما لا يخفى مع ادنى تأمل فيها وأما الاجتهاد هنا أعني في قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فليس
 الا بمعنى مجرد بذل الوسع بالفعل لان المراد بأخذ القول مع معرفة دليله اعتقاد ذلك الحكم مع
 معرفة دليله من حيث انه دليله بان يعرف وجه الدلالة ويلاحظها كما هو ظاهر ويصرح به قول
 المصنف في منع الموانع مائة وقد بدأ بختمه بقوله مجتهد ولكن نسبية ذلك أخذ مجازا لانه
 انما أخذ به لما أدى اليه نظره لالكون ذلك قاله وانما هي القول قوله ان سمي لسبقه اليه ومن
 ثم قلنا أي في جميع الجوامع من غير معرفة دليله فانه فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذلك مجتهد
 ان عرف حق المعرفة والافه في رتبة التقليد وان حرم على فهم المأخذ انتهى واذا كان
 الاجتهاد هنا ليس الا بمعنى مجرد البذل بالفعل لم يلزم بناؤه على جواز تجزئ الاجتهاد هنا لمصدق
 الاجتهاد بمعنى البذل مع حصول الملكة في جميع الابواب بل لو فرض ان الاجتهاد هنا بالمعنى
 المختلف في جواز تجزئه لم يصح قوله اما على منعه فيكون تقليدا خارجا من الحد لان المراد بجمعه انه
 لا يمكن حصول الملكة في بعض الناس في بعض المسائل وحيث أنه ليس هناك أخذ القول مع
 معرفة دليله لان المراد بمعرفة دليله المعرفة التي للمجتهد وهي غير حاصله بناء على المنع المذكور لان
 الفرض انتفاء الملكة مطلقا كما نفترض فليس هناك ما يكون تقليدا خارجا عن الحد بل ليس هناك
 الا ما هو داخل فيه قطعاً على ان لنا بعد التزل عن هذه المرتبة من الكلام منع التقرير
 في قوله فيكون تقليدا اذ لا يلزم من مجرد نفي الاجتهاد ثبوت التقليد وانما يلزم لو لم يكن بين
 الاجتهاد والتقليد واسطة وليس كذلك فانهم اختلفوا في اشياء خارجة عن الاجتهاد قطعاً هل
 هي تقليد كقبول خبر الواحد وقبول الحاكم البينة والاخذ بقول النبي فيجعله ما نحن فيه
 أن يكون من ذلك وبالجملة فما زعمه الشيخ لا منشأ له الا الاشتباه نعم قد يقال ان عبارة العضد
 السابقة دالة على ثبوت خلاف في جواز الاجتهاد بناء على التجزئ الا ترى قوله قد يحصل له
 في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد ثم قوله فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها الخ وعلى هذا
 فالاجتهاد بناء على انه لا يجتهد فيه أخذ القول مع معرفة دليله وهو تقليد خارج عن الحد وهذا
 غير ما أورده الشيخ لان الذي أورده هو الاجتهاد بناء على منع التجزئ وهذا هو الاجتهاد بناء
 على جواز التجزئ فتعطف له ويجاب بان المنع هنا بمعنى عدم الاعتماد بالاجتهاد لعدم وجود
 ما هو مناط الاجتهاد حقيقة لتوقفه عندهذا القائل على وجود ما هو مناط في جميع المسائل
 وهو غير حاصل فمعرفة الدليل على الوجه المعترف في الاجتهاد غير متحقق هنا فلم نحقق أخذ القول
 مع معرفة دليله على الوجه المعترف في الاجتهاد كما هو المراد فهذا تقليد داخل في الحد لا خارج
 عنه فلا اشكال فيه فتأمل وأما ما زعمه من ان منع تجزئ الاجتهاد هو مقتضى كلام الشارح

في شرح هذه المسألة السابقة فلما بيناه فيما سبق من ان الاجتهاد المطلق معقود وان كلامه في التعريف بالنظر لاحدهما وفي مسئلة التجزى بالنظر لآخر وأما ما زعمه من انه يخرج منه أيضا تقليد المجتهد الكامل الى آخر ما ذكره فلان المجتهد المذكور ان كان بحيث عرف دليل الاثر بالمعنى المراد هنا بان يعرف وجه الدلالة ولا يحظه بحيث يكون اعتقاده ذلك الحكم مستندا الى تلك المعرفة الملاحظة فالأخذ بحديثه اجتهدا قطعا ولا يصدق عليه انه أخذ قول الغير الامن حيث نسبة القول لذلك الغير أيضا وسبقه اليه والافه وقول هذا أيضا ولا انه من غير معرفته دليلا له كيف والقرض انه لاحظ الدليل واستنبط الحكم منه وعلى هذا فخرج ذلك عن التعريف بما لا يربطه فيه وان لم يكن بهذه الحقيقة بان قصد اتباع الغير فيما ذهب اليه من غير ملاحظة الدليل والاخذ منه على الوجه المذكور وهذا تقليد ممنوع داخل قطعا في التعريف فعلمك بان تأمل والتعجب من الشيخ في هذا المقام (قوله ويلزم) أي التقليد غير المجتهد شامل للعقليات كالعقائد بدليل قوله الا أني ومنع الاسناد التقليدي في القواطع أي كالعقائد فانه يقتضي التعميم على الاول وفيه نظر ظاهر اذ قد يستقل غير المجتهد بمعرفة البرهان العقلي كالاستاذ والباقلاني وابن فورك بل وشيخهم الاشعري فان الظاهر انه لم يصل الى رتبة الاجتهاد في الفروع الذي هو المراد هنا لانه الذي يلزم تقليدها صاحبها ولا يخفى انه لا سبيل الى الزام مثل هؤلاء تقليد من ثبت له رتبة الاجتهاد المذكور في العقائد بل لا يجوز ذلك بل سبب في الخلاف في صحة الايمان مع التقليد فينبغي ان لا يكون ما اقتضاه هذا الصنيع مرادا للمصنف (قوله ليس من لزوم اتباعه في الخطا) اظاوار ذلك بما كان يتعين ايراده فراجع (قوله وان لم يكن مجتهدا) يتعين جعل هذه الواو للحال اذ لو جعلت عاطفة كما هو قاعدة المبالغة اقتضى انه لا فرق في اللزوم على الاول بين المجتهد وغيره وليس بصحيح اذ لا يلزم المجتهد تقليد المجتهد بل لا يجوز ذلك كما ساقى وهذا من قرائن جعل الواو للحال ومنها ايضا تعبيره بقوله ويلزم غير المجتهد فليست تأمل (قوله اماظان الحكم الخ) هذا مقابل الغير في قوله ويلزم غير المجتهد (قوله وكذا المجتهد عند الاكثر) ان قلت فلا جازله التقليد كما جاز للمجتهد الاجتهاد مع القدرة على اليقين كما أخذوا ذلك من نحو اجتهاد الصديق بحضرته عليه افضل الصلاة والسلام كافي واقعة السلب (قلت) قد يفرق بان الاجتهاد أصل التقليد والاخذ بالقرع مع القدرة على الاصل لا يسوغ واما اليقين فليس أصل الاجتهاد فلا مانع من جوازه مع القدرة عليه دفعا للمشقة (قوله وتجده ما يقتضي الرجوع) أقول في العبارة أدنى مساححة والمراد ما يحتمل انه يقتضي الرجوع أو يقول ما يقتضي الرجوع ولو احتمل الاحتمال اقتضائه خلاف المظنون أو لا يدل على ذلك ما أتى من تعبير النووي بقوله ما قد يوجب رجوعه وقرينة هذه المساححة قوله وجب عليه تجديد النظر اذ لا معنى لتجديده عند تحقق مقتضى الرجوع بالفعل والحاصل ان قوله ما يقتضي الرجوع تجوزا مع قربته ومنهله بما لا غبار عليه والا لا تمنع كل مجاز وهو باطل قطعا (فان قلت) أي فائدة في زيادته على ابن الحاجب هذا القيد أعني قوله وتجده ما يقتضي الرجوع (قلت) فأنتهما تصحج القطع الذي ذكره أخذا من الفقهاء فانه مقيد في كلامهم بهذه الزيادة فان اتقت في وجوب التجديد خلاف قال الشيخان في أصل الروضة هل يلزم المجتهد تجديد الاجتهاد اذا وقعت الحادثة مرة أخرى أم يعتمد

في القواطع) كالعقائد وسبب في الخلاف فيها (وقيل لا يقتل عالم وان لم يكن مجتهدا) لأن له صلاحة أخذ الحكم من الدليل بخلاف العاصي (اماظان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد لمخالفته به لوجوب اقتباس اجتهاده (وكذا المجتهد) أي من هو بصاف الاجتهاد يحرم عليه التقليد فيما يقع له (عند الاكثر) أنه يمكن من الاجتهاد فيه الذي هو أصل للتقليد ولا يجوز العدول عن الاصل الممكن الى بدله كما في الموضوع والتميم وقيل يجوز له التقليد فيه اذ لم علمه به الآن (وثالثها يجوز للقاضي) حاجته الى فصل الخصومة المطلوب فتبازه بخلاف غيره (ورابعها يجوز تقليد الا علم منه) لرغبانه عليه بخلاف المساوي والأدنى (وخامسها) يجوز (عند ضيق الوقت) لما يسأل عنه كالمصلحة المؤقتة بخلاف ما اذا لم يضق (وسادسها) يجوز له (فيما يخصه) دون ما يفتى به غيره (مسئلة اذا تكررت الواقعة) للمجتهد (وتجديد) له ما يقتضي الرجوع (عاطفه فيها

اجتهاده

أولا (ولم يكن ذا كالدليل الاول وجب) عليه تجديد النظر (فيها) قطعا

اجتهاده الاول وجهان كما سبق في القبله زاد النورى قلت أحكمه ما لزوم التجديد وهذا اذا لم يكن ذا كرا للدليل الاول ولم يتجدد ما قد يوجب رجوعه فان كان ذا كرا لم يلزمه قطعا وان يتجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعا اه وقال النورى في المجموع مانعه اذا أفتى في حادثة ثم حدثت أو مثلها فان تذكر الفتوى الاولى ودليلها بالنسبة الى أصل الشرع ان كان مستقلا أو الى مذهبه ان كان منتسبا أفتى بذلك بلا نظر وان ذكرها ولم يذكر دليلها ولا طرأ ما يوجب رجوعه فقيل له أن يبقى بذلك والاصح وجوب تجديد النظر اه لكنه خاف ذلك بعد اوراق فصح انه لا يلزمه الاعادة حيث قال اذا استفتى فأفتى ثم حدثت له تلك الواقعة مرة أخرى فهل يلزمه تجديد السؤال فيه وجهان أحدهما يلزمه لاحتمال تغير حال المفتي والثاني لا يلزمه وهو الاصح لانه قد عرف الحكم الاول والاصل استقرار المفتي عليه وخصص صاحب الشامل الخلاف بما اذا قلد حيا وقطع فيما اذا كان ذلك خبرا عن ميت بأنه لا يلزمه والصحيح انه لا يختص فان المفتي على مذهب الميت قد يتغير جوابه على مذهبه اه واذا أوجبنا اعادة السؤال فهل يتعين سؤال الاول بعينه أو يكفي سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلد لمجتهد آخر فيه نظر والمتجه الثاني ولا يخفى ما في عبارة الروضة من التعارض فيما اذا تجدد ما قد يوجب الرجوع وكان ذا كرا للدليل الاول فان كلام من قرله فان كان ذا كرا لم يلزمه قطعا وقوله وان يتجدد ما قد يوجب الرجوع لزمه قطعا لاطلاق كل منهما شامل لوقضية الاول عدم اللزوم فيه وقضية الثاني اللزوم فيه والا قول هو الموافق لمقتضى قول المجموع فان ذكر الفتوى الاولى ودليلها أفتى بذلك بلا نظر حيث أطلقه عن التقييد بما اذا طرأ ما يوجب الرجوع مع قبيح ما بعده بذلك وتصريح كلام الشارح حيث قال بخلاف ما اذا كان ذا كرا للدليل فلا يجب تجديد النظر في واحدة من الصورتين أي في تجديد ما يقتضى الرجوع وعدم تجدد ما به يعلم ان قول المصنف لان كان ذا كرا راجع للصورتين قبله لا للثانية فقط كما هو صريح شرح الزركشي وان كان في غاية الاتجاه لاحتمال معارضة ما ظهر بل وتقدمه (فان قلت) الزيادة المذكورة يفسدها قوله بعد لان كان ذا كرا له لاقتضائه أنه لا يجب تجديد النظر مع ذكر الدليل الاول وان يتجدد ما يقتضى الرجوع عنه وفساده لاخفاء به (قلت) انما يكون فساد لاخفاء به لو كان المراد بمقتضى الرجوع مقتضيه بالفعل بان حصل النظر في الدليل بحيث أدى الى خلاف المظنون أو لا لكنه ليس مرادا كما تبين بما لا مزيد عليه بل المراد به ما قد يقتضى الرجوع وهو ذات الدليل وحينئذ فلا خفاء في صحته وانتفاء الفساد عنه واذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ما أبداه ههنا شيخنا العلامة وأن ما جاوز الجواب به عن جميع ما أبداه من ان ما في قول المصنف ما يقتضى الرجوع عبارة عن الدليل دون الاجتهاد هو مراد المصنف بقرينة قوله وجب تجديد النظر وأن غاية ما في عبارة المصنف تجوز مع قيام قرينته ومثله بما لا غبار عليه فتدبر (قوله وكذا ان لم يتجدد) ان قلت لم فصل له بكذا مع انه لم يذكر فيه ما يختص به عما قبله من خلاف أو نحوه قلت لوجهين الاول الاشارة الى ان ثبوت هذا الحكم دون ما قبله لان المشبه دون المشبه به ووجه الادوية انه لم يتجدد ما يقتضى الرجوع فوجب تجديد الاجتهاد حينئذ دون الوجوب فيما اذا تجدد ما يقتضى الرجوع والثاني انه لو أسقط كذا توهم ان هذا مبا لفة على ما قبله وتمة له وحينئذ

وكذا) يجب تجديد
(ان لم يتجدد) ما يقتضى
الرجوع ولم يكن ذا كرا
للدليل (لان كان ذا كرا)
له اذا أخذ بالاول من غير
نظر حيث لم يذكر الدليل
كان أخذاً بشئ من غير دليل
يدل عليه والدليل الاول
لعدم تذكره لاثباته الظن
منه بخلاف ما اذا كان
ذا كرا للدليل فلا يجب
تجديد النظر في واحدة من
الصورتين اذا حاجة اليه

بشكل معناه ويقع الالباس في ذكر كذا البصاح لاستقلاله و دفع للالباس عنه فليتم امل (قوله)
وكذا العايم يستقي الى ان قال هل يعيد السؤال فيه أمور * الاول انه ان قلت ما حكمه
التشبيه في قوله وكذا وهلا أسقطه ولو سلم فهلا أسقط قوله هل يعيد السؤال لفهمه منه ولو سلم
فهلا قال فيعيد السؤال بدون استقهاهم كما قال في المجتهد وجب تجديد النظر الخ بدون استقهاهم
قلت حكمه التشبيه الاشارة الى ترتيب اعادة السؤال على اعادة الاجتهاد فثبت وجوب اعادة
الاجتهاد بان لم يكن المجتهدا كالدليل وجب اعادة السؤال وحيث لا فلا وهذا ظاهر اذا علم
العايم أن المجتهدا كالدليل أو غير هذا كره فلو جهل ذلك فالقياس وجوب الاعادة لانه
الاحتياط وكذا يقال اذا كان المقتي مقلدا فثبت احتمال تغير جوابه وجوب اعادة السؤال
والافلا وانما ذكر قوله هل يعيد السؤال لانه غير مفهوم من التشبيه اذا الحكم المذكور
في المشبه به هو اعادة الاجتهاد وهو غير مراد في المشبه بل غير متأت فيه وانما المراد فيه اعادة
السؤال فلهذا صرح بذلك وانما ورد الاستقهاهم اشارة الى الخلاف في ذلك الذي ذكره
الزركشي وغيره فتأمل ولله در المصنف * والثاني انه أطلق وجوب اعادة السؤال وقيد في أصل
الروضة بما اذا كان المقتي حيا ولم يعرف استناد الجواب الى نص أو إجماع حيث قال فرع اذا
استقني وأجب فحدث له تلك الحادثة ثانيا فان عرف استناد الجواب الى نص أو إجماع فلا
حاجة الى السؤال وكذا لو كان المقلد أي بفتح اللام ميتا وجوزناه وان عرف استناده الى
الرأي والقياس أو شك والمقلد أي بفتح اللام حي فوجهان أحدهما الاحتجاج الى السؤال ثانيا
لان الظاهر استقراره على جوابه وأصحهما يلزمه السؤال ثانيا اه وقيد في المجموع نقلا عن
القاضي أبي الطيب بما اذا لم تكن المسئلة مما يكثر وقوعها ويشق اعادة السؤال عنها حيث
قال قال القاضي أبو الطيب في تعليقه في باب استقبال القبلة وكذا العايم اذا وقعت له مسئلة
سأل عنها ثم وقعت له فيلزمه السؤال ثانيا يعني على الأصح قال الا ان تكون مسئلة يكثر وقوعها
ويشق عليه اعادة السؤال عنها فلا يلزمه ذلك ويكفيه السؤال الاول للمشقة اه وقد تقدم عن
المجموع تصحيحه أنه لا فرق في جريان الخلاف في وجوب اعادة السؤال بين تقليد الحي وكون
ذلك خبرا عن ميت لان المقتي على مذهب الامام قد تغير جوابه على مذهبه ولا يخفى ان ما تقدم
عن أصل الروضة من التفصيل بين أن يعرف استناد الجواب الى نص أو إجماع أو لا ليس فيه
افصاح بجريانه في المقتي المقلد الخبر عن الميت لكن المتجه وهو الظاهر جريانه فيه ومع هذا كله
فلنقتل ان يقول استناد الجواب الى نص لا يمنع وجوب اعادة السؤال اذا تجدد نص آخر
يحتمل نسخه للاول فليتم امل * والثالث أنه قد يفهم من اعادة السؤال تعين سؤال المسؤول أولا
بعينه في القسمين أعني ما اذا كان المقتي المسؤول أولا بمجتهدا وما اذا كان مقلدا مت حتى لا يكتفي
سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلدا لميت آخر في الاول ومن مقلدا آخر لذلك الميت أو غيره أو مجتهد
آخر في الثاني والمتجه انه لا تعين وأنه يكتفي ما ذكر (قوله) ثالثها المختار يجوز لعقده فاضلا
أو مساويا الخ) فيه أمران * الاول انه شامل لما لو كان من اعتقده فاضلا أو مساويا ميتا
والا خر حيا وفيه كلام للبرماوي في حاشية شيخ الاسلام وكتبنا باسمها كلاهما للمصنف فليجوز
كل ذلك * والثاني انه ينبغي ان يجري ذلك في استفتاء المقلد لقوله في الروضة واذا اختلف

(وكذا العايم يستقي)
العالم في حادثة (ولو) كان
العالم (مقلدا ميت) بناء على
جواز تقليد الميت وإفتاء
المقلد كما سيأتي (ثم تقع له
تلك الحادثة هل يعيد
السؤال) لمن أفتاه أي
حكمه حكم المجتهد في اعادة
النظر فيجب عليه اعادة
السؤال المأخوذ بموجب
الاول من غير اعادة كان
أخذ بشئ من غير دليل
وهو في حقه قول المقتي
وقوله الاول لانه يفتائه
عليه لاحتمال محاقته له
باطلاعه على ما يخالفه من
دليل ان كان مجتهدا أو نص
لامامه ان كان مقلدا
* (مسئلة * مقلد المفضل)
من المجتهدين فيه أقوال
أحدها ووجه ابن
الحاجب يجوز لو وقع
في زمن الصحابة وغيرهم
مشتهرا متكررا من غير
انكار ثانيا لا يجوز لان
أقوال المجتهدين في حق
المقلد كالادلة في حق المجتهد
فكلما يجب الاخذ بالراجح
من الأدلة يجب الاخذ
بالراجح من الأقوال والراجح
منها قول القاضل ويعرفه
العايم بالتسامع وغيره
(ثالثها المختار يجوز
لمتقده فاضلا) غيره
(أو مساويا له)

متجران في مذهب لاختلافهما في قياس أصل امامهما ومن هذا يتولد وجوه الاصحاب فبقول
أيهما يأخذ العامى فيه ما سنده من كره في اختلاف المجتهدين ان شاء الله تعالى اه ثم قال فرع اذا
وجد مقتنين فأكثر هل يلزمه ان يحتج بفسال أعلمهم وجهان قال ابن سريج نعم واختاره ابن
كثير والنفال لانه يسهل عليه وأصحهما عند الجمهور وأنه يتخير فيسأل من شاء لان الأولين كانوا
يسألون علماء الصحابة رضى الله عنهم مع تفاوتهم في العلم والفضل ويعملون بقول من سألوه من
غير انكار قال الغزالي فان اعتقد أحداهم أعلم لم يجز ان يقلد غيره وان كان لا يلزمه البحث عن
الأعلم اذا لم يره بعد اعتقاد اختصاص أحداهم بزيادة علم فأت هذا الذى قاله الغزالي قاله غيره أيضا
وهو وان كان ظاهر افضيه نظرا لما ذكرنا من سؤال أحد الصحابة مع وجود أفاضلهم الذين
فضلهم متواتر وقد يمنع هذا وبالجملة المختار ما ذكره الغزالي فعلى هذا يلزمه تقليد أو روع العالمين
وأعلم الورعين فان تعارض أقدم الأعلم على الأصح اه واعتقد في الروضة ما نقله عن اختبار الغزالي
حيث قال مانصه ويعمل بمتوى عالم مع وجود أعلم جهله فان اختلفا قدم الأعلم وكذا اذا
اعتقد أحداهم أعلم أو أروع ويقدم الأعلم على الأروع اه والذي في المجموع واذا اجتمع
اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاءهم فهل يجب عليه الاجتهاد في أعيانهم والبحث عن الأعلم
والأروع الا وثق لبقلة دون غيره فيه وجهان أحدهما لا يجب بل له استفتاء من شاء منهم لان
الجميع أهل وقد أسقطنا الاجتهاد عن العامى وهذا الوجه هو الصحيح عند أصحابنا العراقيين
قالوا وهو قول أكثر أصحابنا والثاني يجب ذلك لانه يمكنه هذا القدر من الاجتهاد بالبحث
والسؤال وشواهد الاحوال وهذا الوجه قول أبى العباس بن سريج واختيار القفال
المروزي وهو الصحيح عند القاضى حسين والأول أظهر وهو الظاهر من حال الأولين قال
أبو عمرو رحمه الله لكن متى اطلع على الأفقه فلا يظهر أنه يلزمه تقليده كما يجب تقديم أربع
الدليلين وأوثق الروايتين فعلى هذا يلزمه تقليد الأروع من العالمين والأعلم من الورعين فان
كان أحدهما أعلم والأخر أروع قدم الأعلم على الأصح اه ولا يخفى ان حاصل ذلك تصحيح
عدم وجوب البحث عن الأعلم والأروع لكن لو بين له الأعلم تعين فانه فرض الوجهين
في وجوب البحث وصح عدم الوجوب ثم نقل عن الشيخ أبى عمرو بن الصلاح الاستدراك
المذكور وأقره عليه فهذا موافق لما تقدم عنه في الروضة حيث صح عدم وجوب البحث
واختار ما اختاره الغزالي بل ما هنا أدل على اختيار ما اختاره الغزالي لانه هنا أقتر ما قاله أبو عمرو
الموافق لاختيار الغزالي واقتراره اختياره كما هو عادته فانهم يستدلون على موافقته على
ما نقله بانه أقره كما هو معلوم وفي الروضة نظر فيما قاله الغزالي ثم قال في أصل الروضة لو اختلف
عليه جواب مقتنين فان أوجبنا البحث وتقليد الأعلم اعتمده والأفأ وجه أصحها يتخير ويأخذ
بقول أيهما شاء والثاني يأخذ بأغلظ الجوابين والثالث باحقهما والرابع بقول من بيني قوله
على الاثر دون الراى وانما من بقوله من سأله أو لا زاد في الروضة ما نصه وحكى وجه سادس
أنه يسأل ثانيا فمأخذ متوى من وافقه وهذا الذى صححه من التفسير هو الذى صححه الجمهور
ونقله الحمادى في أول المجموع عن أكثر أصحابنا لان فرضه أن يقلد عالما وقد فعل والله أعلم اه
والذى في المجموع حكاية خمسة أوجه بعضهم اوافق ما حكاه في أصل الروضة ثم قال والظاهر ان

الخامس أى وهو انه يتخير فبأخذ بقول أيهما شاء أظهرها اه فتأمل (قوله بخلاف من
اعتقده مفضولا كالواقع) قال شيخ الاسلام هو أى قوله كالواقع يدل من مفضولا أو وصفة
كاشفة له لان المسئلة مفروضة في تقليد المفضل في الواقع اه (قلت) قد يستشكل ذلك
بالنسبة للثالث اذ لا معنى لقولنا يجوز تقليد المفضل في الواقع لمن يعتقده فاضلا أو مساويا
أى في الواقع ويحجب بان معناه انه اذا قلد من اعتقده فاضلا أو مساويا في الواقع جاز تقليده
حتى لو تبين بعد أنه مفضل في الواقع اعتد بذلك التقليد الماضي فليتأمل (فان قلت) بما يفارق
الثالث الثانى فان الظاهر أن الثانى يكتفى بالظن أيضا بدليل قوله ومعرفة العامى بالتابع وغيره
فان ذلك لا يستلزم التحقق وعلى هذا فان ظنه أرجح قلده أو مساويا كذلك اذ لا أرجح عنده
حتى يقدمه (قلت) الثالث يكتفى باعتقاد الاربعية أو المساواة ولو بلا بحث عن الاربع وان
كان لو بحث لم يظهر الاربع بخلاف الثانى لا يكتفى بمجرد ذلك الاعتقاد بل يوجب البحث عن
الاربع وان كان يكتفى بالاعتقاد بعد البحث وفرق بين الاكتفاء بالاعتقاد بدون بحث والاكتفاء
به بشرط البحث نعم لو علم ان أحدهما اعلم ولم يتبين وامكن تعيينه بالبحث فينتجه وجوب البحث
على الثالث أيضا او لو لم يعلم ذلك لكنه احتمل وأمكن تبين الحال بالبحث فهل يجب البحث على
الثالث أيضا فيه نظروا وجوب غير بعيد (قوله ومن ثم لم يجب البحث عن الاربع) ان قلت
هذا يتفرع على الاول أيضا فيشكل تخصسه بالثالث الذى دل عليه تقديم الظرف أعنى من ثم
قلت التقديم للاهتمام ولو سلم فالخبر اضافى لانه بالنسبة للقول الثانى كما أشار اليه الشارح
بقوله بخلاف من منع مطلقا (فان قلت) فلم اثر الثالث بذلك (قلت) لانه الذى يتوهم معه
وجوب ذلك لانه شرط فيه اعتقاده الكون فاضلا أو مساويا وذلك مظنة لهذا التوهم كما لا يخفى
(فان قلت) ما وجه تفرع عدم الوجوب على الثالث حتى صح تعبير المصنف بقوله ومن ثم مع
أن اشترط اعتقاده كونه فاضلا أو مساويا لا ينافى الوجوب بل يناسبه (قلت) وجهه ان اشترط
بمجرد اعتقاده ما ذكره بعد من اعتبار زيادة عليه فليتأمل (قوله لعدم تعيينه) أى لعدم
تعيين الرابع فى نفس الامر من حيث انه الرابع فى نفس الامر للتقليد لا لكشفه بالرأى باعتبار
الاعتقاد وبالمساوى كذلك (قوله فان اعتقد رجحان واحد منهم تبين) فيه أمور * الاول
ان ضمير اعتقده ينبغي ان يرجع لمن يلزمه التقليد وهو غير المجتهد سواء كان عاميا أو عالما لان
الظاهر رجحان هذا الخلاف فى كل منهما لكن الشارح جعل الضمير للعامى فليتأمل توجيهه
الاهم الآن يريد بالعامى غير المجتهد مطلقا لكنه لا يناسب قوله ومعرفة العامى بالتسامع وغيره
فانه يدل على جعل العامى على ظاهره * والثانى انه لو اعتقد رجحان واحد ثم تغير اجتهاده الى
اعتقاد رجحان الآخر دون الاول فينتجه وجوب العمل بالاعتقاد الثانى والاعتداد بهما عمل به
على الاول كما لو تغير اجتهاد المجتهد بجماع أنه يلزمه اتباع اعتقاده كما يلزم المجتهد اتباع اجتهاده
* والثالث قال شيخنا العلامة لا يخفى ان هذا عين قوله يجوز لعقده فاضلا أو مساويا أى
لامفضولا كما صرح به الشارح فهو تكرار معه بلا خفاء انتهى (وأقول) ما فرعه من العينية
ونفى الخفاء عنها كلاهما هو وبلا خفاء لان الاول مفروض فى المفضل فى الواقع كما أشار اليه
الشارح بقوله فى تقرير القول الثالث بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع وتقدم عن شيخ

بخلاف من اعتقده
مفضولا كالواقع جمعا بين
الدليلين المذكورين
بهذا التفصيل (ومن ثم)
أى من هنا وهو هذا
التفصيل المختار أى من
أجل ذلك نقول (لم يجب
البحث عن الاربع) من
المجتهدين لعدم تعيينه
بخلاف من منع مطلقا (فان
اعتقد) أى العامى (رجحان
واحد) منهم (تعين) لان
بقائه وان كان مرجوحا
فى الواقع عملا باعتقاده
المبنى عليه

الاسلام التصريح بأن المسئلة مفروضة في تقليد المفضول في الواقع وهذا أعم كما اشار اليه
 الشارح بقوله في هذا وان كان مرجوحا في الواقع أي سواء كان مرجوحا فيه أم لا ولا ذهاب
 من العقلاء الى دعوى العينية بين الأعم والأخص ولا الى ان الجمع بينهما من قبيل التكرار فزعم
 التكرار أيضا من السهو على السهو نعم المتوجه ان يقال ما زاده هذا الأعم على ذلك الأخص
 معلوم منه بالاولى فلا فائدة في ذكره ويحاج بان هذا كالتخصيص لذلك منطوقا وهو ما كانه قال
 فالخاصل ان المدار على الاعتقاد دون الواقع حيث اعتقده فاضلا او مساويا قلده سواء كان
 فاضلا أو مساويا في الواقع أو كان مفضولا فيه وهو لو صرح بهذا التخصيص لم يتوهم فيه تكرار
 ولا خلوع الفائدة لأن ضبط الأحكام وبيان ما المدار عليه فيها كما هو حاصل التخصيص فائدة أي
 فائدة وأيضا في ذلك الأعم تأكيده وتبينه المخاطب لا يغفل عن عموم الحكم وعن انه لا فرق
 في اللزوم بين كونه في الواقع كذلك أو لا ويجوز الفرق قبل التأمل ودفع ما يتوهم من التعبير
 بالجواز في الأقل ان المراد الاباحة دون الوجوب فليتأمل (قوله والراجح علما فوق الراجح
 ورعا في الاصح) ظاهره انه مبني على مختار المصنف وهو ظاهر وبؤيده ما تقدم عن المجموع
 نقلا عن أبي عمرو بن الصلاح ان لم يكن عينه من قوله لكن متى اطلع على الاوثق فالظاهر انه
 يلزمه تقليده الى ان قال فان كان أحدهما علم والاخر أروع قلدا الأعم على الاصح انتهى فانه
 فرع ذلك على القول بعدم وجوب البحث ومورد ذلك بما اذا اطلع على الاوثق وذلك متصادق
 مع قول المصنف يجوز لمعتقده فاضلا وحكمه مع ذلك بانه يقلد الأعم على الاصح وحينئذ في بناء
 الشارح لذلك على المرجوح نظروا له رأى هذا الخلاف في كلام الاصوليين مفرعا عليه ثم
 رأيت شيخنا العلامة اعتذر عنه بهذا (قوله خلافا للامام) فيه أمران الاول ان هذه المخالفة
 لا تختص بالامام بل هي أحد وجهين حكاهما في أصل الروضة فقال وموت المجتهد هل يخرج
 عن ان يقلد ويؤخذ بقوله وجهان الصحيح انه لا يخرج بل يجوز تقليده كما يعمل بشهادة الشاهد
 بعدموته ولانه لو بطل قوله بموته لبطل الاجماع بموت المجمعين ولما ردت المسئلة اجتهادية ولان
 الناس اليوم كالجسم عين على انه لا يجتهد اليوم فلمنعنا تقليد الماضين لترك الناس حيارى
 انتهى فلم خص هذه المخالفة بالامام اللهم الا ان يكون لم يثبت عنده المخالفة عن أحد من
 الاصوليين غير الامام وفيه نظر لان كثيرا ما ينقل أقوال الفقهاء مع ان أكثر الفقهاء أوجبهم
 أصوليون والثاني قال الكوراني والمصنف نقل عن الامام عدم جواز تقليد الميت وهذا كلام
 في غاية الاشكال اذا لامام شافعي المذهب فكيف يكون شافعيما وهو لا يجوز تقليد الميت والحق
 ان الامام ذكر في المحصول في آخر المقالة ما نسب اليه المصنف ثم في آخر الفصل ذكر الاجماع على
 جوازها في زماننا لاقطاع المجتهدين وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه فجزم بانه يمنع مطلقا
 وليس كذلك بل يفصل ان وجد الحى فلا يجوز وان لم يوجد جاز الاجماع وأغرب من كلام
 المصنف كلام بعض شراحه حيث يقول ومن تأمل كلام الامام في المحصول علم ان الامام يمنع
 التقليد مطلقا ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاء اليه فقط غلط وقد نقلنا لكلام الامام
 في المحصول آنفا وقال في موضع آخر يجوز للعامة ان يقلد في فروع الشريعة خلافا للمعتزلة
 وانما غلط الشارح المذكور من كلام الامام في المحصول حيث قال لا يجوز التقليد في أصول

(والراجح علما فوق الراجح
 ورعا في الاصح) لان لزيادة
 العلم تأثيرا في الاجتهاد
 بخلاف زيادة الورع وقيل
 بالعكس لان لزيادة الورع
 تأثيرا في التثبت في الاجتهاد
 وغيره بخلاف زيادة العلم
 ويحتمل التساوي لان لكل
 مرجح وهذه المسئلة مبينة
 على وجوب البحث عن
 الراجح المبني على امتناع
 تقليد المفضول (ويجوز
 تقليد الميت) لبقاء قوله
 كما قال الشافعي رضى الله
 عنه المذهب لا يموت
 بموت أربابها (خلافا للامام
 الرازي في منعه قال لانه
 لا بقاء لقول الميت بدليل
 انعقاد الاجماع بعدموت
 المخالف قال وتصنيف
 الكتب في المذاهب مع
 موت أربابها لاستفادة
 طريق الاجتهاد من نصرة
 في الخواص وكيفية بناء
 بعضها على بعض

الدين لا للجهت دول ولا للامامى وهذا كلام حق لا مريية فيه وسنقد في موضعه على أحسن وجه
وأوضحه اه كلام الكوراني (وأقول) هو كلام فاسد مبنى على التساهل القبيح وضعف
الاطلاع وعدم احسان التأمل كما ستراه واضحا فاما قوله وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه
الحق فبطالانه مما لا يخفى على من عنده أدنى مسكة وله أدنى اطلاع وكيف لا وما ذكره الامام
في آخر كلامه قد اختاره القاضي البضاوى في منهاجه الذى اختصره من كلام الامام وهو
نصب عيني المصنف ومشروجه حيث قال واختلف في تقليد الميت لانه لا قول له لان عقاد
الاجماع على خلافه واختار جواز الاجماع عليه في زماننا اه وتعرض المصنف في شرحه له
أعنى لكلام الامام وبحث معه فيه فقال واستدل المصنف على اختياره بالاجماع عليه في زماننا
وهذا قد ذكره الامام فقال ان عقاد الاجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع لانه ليس
في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة ولقائل ان يقول لا يجمع قولك ليس في هذا الزمان مجتهد
قولك اجماع أهل هذا الزمان حجة لان الاجماع المعتمد هو اجماع المجتهدين وكيف لا وقد بالغ
المصنف في منع الموانع في بسط الكلام على كلام الامام في أول الفصل وآخره فانه قال مانصه
فصل وقلتم على قولنا ويجوز تقليد الميت خلافا للامام ان في الحصول ما يوضح ميله الى الجواز
حيث قال ولقائل ان يقول ان عقاد الاجماع في زماننا على العمل بهذا النوع من الفتوى لانه
ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة ثم قلتم وفي دعوى انعقاد الاجماع في زمن ليس فيه مجتهد
نظر لاختصاص الانعقاد بالمجتهدين والجواب وأطال جدا في بيانه وبسط الكلام على هذا
الاجماع الذى ذكره الامام الى ان قال بعد نحو غناية أوراق مانصه فان قلت اختصر لي
ما يحصل به جوابي من هذا الكلام الطويل قلت مختصره ان تقلدنا عن الامام انه لا يجوز تقليد
الميت صحيح وان قوله لا مجتهد في الزمان لا يعارضه قوله ان عقاد الاجماع في زماننا لان المعنى به
اجماع السابقين على حكم أهل هذا الزمان فيه كما اننا نحكم الان على أهل الزمان الذى تدرس
فيه أعلام الشريعة وكما اننا نكر اليوم حكم الله وهو عام في أهل كل زمان وبتقدير ان يعنى به
اجماع أهله فاجماعهم حجة في مثل هذا الاجزاء الضرورة اليه مع ما لديهم من الممارسة في العلم
وأهلية النظر على الجملة اذ ليسوا عوام خلصا بل هم مجتهدون في هذا القدر أعنى مسئلة
تقليد الميت وان لم يكن فكونوا مجتهدين في أعيان المسائل التى يقع فيها التقليد ولأنهم وان
كانوا عوام يعتبرون عند عدم المجتهدين وان لم يعتبروا معهم فقد باتت صحة ما نقلناه وليس
في الحصول ولا غيره ما يوضح ميله الى الجواز ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهمه ابل قد قدمنا انه
ليس فيه تصريح بميل الى العمل بهذا الظن رأسا وانما هو بحث جواز لقائل ما ان يقوله اه وقال
قبل ذلك فان قلت لقد أوضحت دفع التناقض عن هذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك
اذ قد نقلت في جمع الجوامع عنه منع تقليد الميت وهو قد قال هنا لقائل ان يقول الى آخر كلامه
وحاصله تجوز التقليد للاجماع عليه اما من السابقين أو من اللاحقين قلت الامام لم يجوز
تقليد الميت بل حصل مجتمه تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموفى وكأنه
يقول انا وان لم أجوز تقليد الميت فعندى طريق يتوصل به الى العمل بأقوالهم وهى ان الثقة
اذا أخبرني ان الميت قال كذا وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فكان

ظني هو الموجب على الاعتماد هذا القول وليس هذا من تقليد الميت في شيء فافهمه واعلموه
 عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن وبه يعود النزاع بينه وبين القوم لفظيا فانهم يقولون للميت
 قول لم يمت؛ وانه فليقلدوه ويقلدوا قول الميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم
 الله الى آخر ما أطال به مما ينبغي الوقوف عليه اه وعلى هذا فقوله في جمع الجوامع خلافا
 للامام يحتمل ان يقصد خلافا للامام خلفا لفظيا ليوافق هذا الذي نقلناه الآن عنه ويحتمل
 وهو ظاهر خلافا له خلافا معنويا وان خالف هذا الذي نقلناه الآن عنه فقد بان بما لا مزيد
 عليه ان المصنف اطالع على كلامي الامام أولا وأخرا وأجاب عن آخرهما بما يرفع وروده عليه
 وان من نسبة مع ذلك الى انه لم يقف على آخر كلامه فقد أخطأ خطأ واضحا بل لو قطعنا النظر عن
 ذلك كانت نسبته الى ما ذكره مع الاتفاق على سعة اطلاعه واحاطته بهذا الفن وكتبه ومع انه
 ليس بين أول كلام الامام وآخر ما يزيد على نحو سبعة أسطر لا منشا لها الا التساهل القبيح
 والعقل الفاحش وما قوله وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه وأراد بذلك
 البعض الزركشي فانه ذكر ما نقله عنه من قوله ومن تأمل كلام الامام الى قوله فقد غلط واما
 قوله وقد نقلنا لك كلام الامام في المحصول آنفا الخ فيقال عليه مجرد نقل كلام الامام من غير
 ان تقف على ما قبل فيه ولا ان تدرك ملخص الزركشي منه ولا ما أراد به مما ذكره فيه مما يعود
 عليك بالوبال وغاية السكال بل كان الواجب أولا ان تقف على ما قبل فيه وان تعرف ملخص
 الزركشي منه وما أراد به مما ذكره فيه ثم بعد ذلك ان زعمت فساد فعلك بالبيان بوجه معقول
 واما ما زعمته من ان ملخصه قول الامام لا يجوز التقليد في أصول الدين للعجم ولا للعالم فهو
 هذان أو هاتان اذ لا يليق بعامل نسبة هذا الملخص الى بعض حذاق العوام فضلا عن عديم
 علم الاسلام كيف لا والامام مصرح بالفرق بين المقامين كما لا يخفى مع أدنى تأمل في كلامه
 في المحلين واعلم ان مراد الزركشي مما نسبته للامام من منع التقليد مطلقا انما هو منع تقليد
 الميت مطلقا أي سواء وجد مجتهد حي أو لا كما سيصرح به سبأه لامنع التقليد ولو للأحياء
 كما توهمه عنه الكوراني فيما أظن لعدم احسانه التأمل في سياقه واعلم أيضا ان الزركشي
 لم يفرق بنسبة ما ذكر الى الامام خلافا لما توهمه الكوراني اضعاف اطلاعه بل سببه الى ذلك
 المصنف في منع الموانع وأطلب كل الاطناب في بيان ذلك وتفصيله بما يتضح به ملخص الزركشي
 وغلط الكوراني في تشنيعه عليه وان ذلك التشنيع الشنيع رجع اليه حيث قال من جملة
 كلام طويل يقرب من كرامة مانعه والذي أقوله الآن وعلى الله اعتمد واما ما استوضع وبه
 استمدى وله الجأ ومنه استمد وفيه استخلف من كل فائت وعنه ابتغى الاخذ في كل ورد وصدر
 واليه أضرع أن يهديني سبيل الرشاد ان الامام رحمه الله لم يعقد المسئلة لتقليد الموتي بل
 لقتناع غير المجتهد بقول المجتهد ثم استطردهم ذلك الى ان الميت هل له قول ثم استطردهم ذلك
 الى أنه هل في الزمان مجتهد ثم استطردهم ذلك الى انعقاد الاجماع في زمانها فلهذه مسائل الاولى
 قضا غير المجتهد بقول الميت قال انه لا يجوز والذي يظهر في هذه المسئلة انه ان اراد بقتياه
 روايته لنا ان فلانا قال كذا قال رواية مقبولة اذا كان عدلا سواء كان مجتهدا أم لم يكن سواء
 نقل عن حي أم ميت وأما العمل بالمروي ان كان حيا فلا شك في جوازه وان كان ميتا فهي

مسئلة تقليد الميت لكن الذي نقله الامام نضر الدين من تحرير مسئلة فتميا غير المجتهد بذهب
الميت على تقليد الميت فعلة الاصحاب فبنوا على ما نقل الرافعي من الوجهين في تقليد الميت ان
من عرف مذهب بعض المجتهدين وتبحر فيه لكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل له ان يقتي وياخذ
بقوله ان قلنا يمنع تقليد الميت لم يجز والاجاز وبهذا البناء ألم الامام نضر الدين في بحثه حيث قال
اذا كان الراوي ثقة عدلا متكاملا من فهم كلام المجتهد والذي ذكرناه نحن من البحث الذي ذكره
الرافعي بحثا لنفسه فقال لك ان تقول اذا كان المأخذ ما بيننا فلا فرق ان يكون متبحرا أولا
يكون بل العاى اذا عرف حكم المسئلة عند ذلك المجتهد فاخبر عنه وجوزنا تقليد الميت وجب
أن يجوز على الاصح واعترضه النووي بانه اذا لم يكن متبحرا رعاظن ما ليس بمذهب مذهبنا ثم
أشار الى أن هذا انما يتأتى في مسائل صارت كالمعلومة علما قطعيا كالفتاحة في الصلاة ثم قال
أعنى المصنف المسئلة الثمانية من مسائل الامام نضر الدين رضى الله عنه ان الميت هل يقلد
وهذا ينبغي على انه هل له قول وموته كنومه وغفلته أولا قول له صدر الامام المسئلة بانه لا قول
له ولم يقل بعد ذلك ما يخالفه فن ثم نسبنا اليه انه لا يجوز تقليد الميت اذ كيف يجيز تقليد ميت
لا قول له غير اناته كلم معه هنا في قوله انه لا قول للميت فنقول الخ ثم دفع التناقض المتوهم
بين قول الامام انه لا يجتهد في زماننا مع قوله -م ان عقد الاجماع في زماننا على جواز تقليد الموقى
مع ان الاجماع لا يكون الا من المجتهد -دين بوجوه منها ان المراد اجماع السالفين على جواز
عمل أهل زماننا بأقوال الماضين خلافا زمانهم -م عن مجتهد ومنها التزام انعقاد الاجماع من
المجتهدين في المذاهب الناطقين في الشريعة وان لم يتروا الى درجة الاجتهاد عند خلو الزمان
عن المجتهدين قال وليست هذه مسئلة اعتبار العوام في الاجماع التي حورناها في جميع الجوامع
وشرح المختصر بتحرير بالغنا وادعينا الوفاق على أن العاى لا قول له وأنكرنا على من زعم
خلاف ذلك فان هذه غير ذلك و كيف لا ينعقد اجماع هؤلاء والقول بان الاجماع حجة يستند
ايمان السمع وهو نحو ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع أمتي على ضلالة وهو لا أمتة
فلا يجتمعون على ضلالة وامامن العقل وهو ان الجهم الغفير لا يصدر عن الاعن فاطع وهو لا
جهم كبير واذا كان اجماعهم ينعقد وان لم يكونوا مجتهدين اذ لم يكن في العصر مجتهد قبل لمن
تخيل ان اتقاء الاجتهاد يقتضى اتقاء الاجماع ليس ما تخيلت بصحيح لاننا انما نشترط الاجتهاد
عند وجود المجتهدين وضرورية عدمهم به الله -م منغمسا تحت أقوالهم أما اذ لم يوجدوا
فقد انت الضرورية الى انعقاد اجماعهم واعتبار أقوالهم -م ثم قال فان قلت لقد وضحت
دفع التناقض عن هذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك اذ نقلت في جميع الجوامع عنه منع
تقليد الميت وهو قد قال هنا القائل أن يقول الى آخر كلامه وحاصله يجوز التقليد للاجماع
عليه اما من السالفين او من اللاحقين قلت الامام لم يجوز تقليد الميت بل حاسل ببحثه تركيب
طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموقى و كما أنه يقول انا وان لم أجوز تقليد
الميت فعندى طريق يتوصل به الى العمل بأقوالهم وهي ان الثقة اذا أخبرني ان الميت قال كذا
وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فيكون ظني هو الواجب على لاعتماد هذا
القول وليس هذا من تقليد الميت في شيء فافهمه وانما هو على الظن فقط وعدا وجه حسن

به يعود النزاع بينه وبين القوم انظروا فيهم يقولون الميت قول لم يمت بعونه فليقلد وهو يقول
 لا قول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم الله فيه متبرئ من هذا لا ينبغي أن يقال
 انه قول للامام وانما هو بحث بحته الامام وليس في كلامه ما يدل على انه يعتقدده ولعله أراد به
 تخريج مذهب في الجملة فان هذا حاصل قول المرء ولما قيل أن يقول اه ثم قال فقد بان صحة
 ما نقلناه عن الامام وليس في الحصول ولا غير ما يوضح مباله الى الجواز ومن فهم عنه ذلك
 فقد ساء فهم ما بل قد قدّمنا انه ليس فيه تصريح بجعل العمل بهذا الظن رأسا بل هو بحث
 جواز لقائل ما أن يقوله اه فالخاصل ان الامام لم يعتقد المسئلة لتقليد الموتى بل اقتضا غير المجتهد
 بقول الميت ونرج ذلك على أنه هل للميت قول ولما كان محتملا انه لا قول له ذهب الى أنه لا يجوز
 الاخذ بقوله عن الميت ولا ينافي ذلك قوله عقب ذلك مانصه ولما قيل أن يقول اذا كان الراوي
 عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم روى للعامة قوله حصل للعامة ظن صدقه ثم ان
 كان المجتهد عدلا ثقة عالما فذلك يوجب ظن صدقه في ذلك الفتوى وحينئذ يتولد للعامة من
 هذين الظنين ظن ان حكم الله تعالى ما روى له هذا الراوي الحلي عن ذلك المجتهد الميت والعمل
 بالظن واجب فوجب أن يجب على العامة العمل بذلك وأيضا فقد انعقد الاجماع في زمانه هذا
 على جواز العمل بهذا الفرع من الفتوى لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة اه
 وذلك لما سمعته عن المصنف من ان هذا اما اشارة الى تركيب طريق يحصل بها الغرض من
 العمل بأقوال الموتى بالتمسك بالتي أشار اليها الامام وليس من التقليد في شيء واما اشارة الى
 تخريج مذهب يمكن أن يقوله قائل ما من غير أن يعتقدده الامام (فان قلت) الوجه الثاني لا يلزم
 مع نقل الاجماع المذكور اذا العمل بالاجماع واجب فكيف لا يعتقدده الامام مقتضاه (قلت)
 لما كان في هذا الاجماع ما لا يخفى من الاشكال اذ لم يثبت تحقق اجماع المجتهدين الماضين على
 العمل بأقوال الموتى في زمانه وقد اعترف بخلاف زمانه عن مجتهديهم مع كون الظاهر المتبادر من
 كلام الأئمة ان الاجماع لا يتحقق من غير المجتهدين وان فقدوا وجوز لقائل أن يتسلك به وان لم
 يعتقدده هو لعدم ثبوته عنده على وجه يعتد به وبؤيد ذلك تأييدا واخفا لا شبهة فيه لمناقض ان
 المفهوم من تصديره المسئلة بالمنع والاحتجاج له ثم ذكر الجواز على وجه البحث ان المعقول
 عليه عنده من حيث العمل انما هو ما صدر به كما هو العادة في أمثال ذلك كما لا يخفى واذا انضح
 لك ذلك انضح لك مقسك الزركشي واتجاهه وان المغلط له في ذلك غلط وان ما تمسك به لا يلاقيه
 ما شنع به عليه هذا المغلط مما هو سفساف ساقط وأما قوله وقال في موضع آخر يجوز للعامة أن
 يقلد في فروع الشريعة خلافا لما معتزلة فلا دلالة له على ما زعمه خلافا لما توهمه لجواز حله على
 الحلي فان بنى استدلاله بذلك على فهمه ان الزركشي أراد فيما نسب به للامام التقليد ولو لم يكن
 فهو غلط عليه كما أنشأنا سابقا اليه (قوله ولعرفة المتفق عليه) قال شيخنا العلامة ان كان
 المقصود من معرفة المتفق عليه أن لا يخالفه والخالف لا يجوز لانما جرح للاجماع فقد اشتمل
 كلامه على ما ينافي دعواه اذ حجة مخالفته فرع عن بقاء الاتفاق عليه اي الاجماع فليتأمل انه
 (وأقول) له أن يقول المقصود ما ذكر ولا ينافي ذلك دعواه التي هي امتناع تقليد الميت وأنه لا قول
 له بعد موته لانه لا يلزم من الاعتداد بقوله مع غيره من المجتهدين الاعتداد بقوله وحده والشئ

ولعرفة المتفق عليه من
 المختلف فيه وعورض بحجة
 الاجماع بعدم موت المجتهدين
 (وثانها) يجوز (ان فقد
 الحلي) الحاجة بخلاف ما اذا
 لم يقد (ورابعها قال) الصفي
 (الهندي) يجوز تقليده
 فيما نقل عنه (ان نقله مجتهد
 في مذهبه) لانه لم يعرفه
 مداركه يزين ما استقر
 عليه وما لم يستقر عليه فلا
 ينقل لمن يقاده الا ما استقر
 عليه بخلاف غيره (و) يجوز
 استثناء من عرف بالاهاية
 للافتاء (او ظن) أهلاله
 باشتهاره بالعلم والعدالة
 هذا راجع الاول (واتصاه
 والناس مستفتون له) هذا
 راجع الى الثاني (ولو)
 كان من ذكر (فاضيا) فانه
 يجوز اقتضاه كغيره

قد يؤثر مع غيره مالا يؤثر وحده وذلك معهود في مواضع ومن ثم قال عبدة السلمانى اسيدنا
 على في مسئلة بيع أمهات الاولاد رأيك مع الجماعة أحب اليما من رأيك وحدك فلامنافاة بين
 امتناع مخالفة الاجماع بهدموت المجتهدين وامتناع تقليد المجتهدين بعد موته ولوسلم فيجوز أن يكون
 لمعرفة المتفق عليه فوائد آخر كذا الظن وطماينة القلب المترتب عليه ما من مصالح العبادة
 وغيرها ما لا يحصى كالايجتنى (قوله) وقيل يكفي استفاضة بينهم قال شيخنا العلامة الاستفاضة
 هي الاشتهار وقدمتان معرفة الاهلية بالاشتهار كافية فهذا الاصح قول آخر صححه هنا خلاف
 ما قدمه أولا بقوله ويجوز استفتاء من عرف بالاهلية الخ فتأمله اه (وأقول) جوابه من
 وجهين الاول ان قوله وقدمتان معرفة الاهلية بالاشتهار كافية من تصرفه الغير المطابق لما
 اذ الذي مر ليس هذا بل انه يجوز استفتاء من عرف بالاهلية معرفة حاصله بواسطة الاشتهار
 وقرى كبير بينهم مما لا يجتنى على متاقل اذ الحكم يكون المعرفة كافية بقتضى عدم التوقف على
 شئ آخر وراءها والا فلا كفاية بخلاف الحكم بانه يجوز استفتاء وفاته لا بقتضى ذلك ولا ينافى
 التوقف على شئ آخر وهو ما ذكره هنا من البحث المذكور الا ترى انه لا ينظم أن يقال معرفة
 الاهلية بالاشتهار كافية في استفتائه ولا بد فيه من البحث أيضا لان كفاية المعرفة معناه انه
 لا يحتاج معه الشئ آخر وهذا منافى لوجوب شئ آخر وينظم أن يقال يجوز استفتاء من عرف
 بالاهلية بالاشتهار ولا بد فيه أيضا من البحث لان مجرد الحكم بالجواز صادق مع اعتبار أمور
 أخرى فلامنافاة بين الحكم بجواز استفتائه وإيجاب البحث أيضا في ذلك نعم يرد على هذا شئ آخر
 غير المنافاة التي هي حاصل ايراد الشيخ وهو انه لا وجه لإيجاب الجمع بين المعرفة او الظن بواسطة
 الاشتهار والبحث المذكور اذ المدعى على المعرفة والظن فاذا حصلت باحد الامرين فالوجه هو
 الاكتفاء به بل لا معنى رأسماع حصول المعرفة التي هي العلم بدليل مقابله بالظن الى اشتراط
 البحث اذ غاية تحصيل العلم وهو حاصل والوجه الثاني ان ما مر فيما اذا حصل له من الاشتهار علم
 او ظن بالاهلية وما هنا فيما اذا لم يحصل له منه ذلك بأن لم يوجد الاجتزاداشتهاره بالعلم من غير أن
 يعلم او يظن منه ذلك وهذا عندى أحسن بل متعين وبؤيده تأييدواختصاصه بغير المشرح المحقق
 هنا بقوله وقيل يكفي استفاضة بينهم دون أن يقول وقيل تكفي معرفة الاهلية او ظنها
 بالاستفاضة كما هو المطابق لما مر ويمكن أن يجعل على هذا قول الروضة فالذى قاله الاصحاب انه
 يجوز استفتاء من استفاضت أهليته وقيل لا يكفي الاستفاضة ولا التواتر بل انما يعتد بقوله
 أنا أهل للفتوى لان الاستفاضة والشهرة بين العامة لا وثوق بها فقد يكون أصلها التلبس وأما
 التواتر فلا يقيده العلم اذ لم يستند الى معلوم محسوس والصحيح الاول لان اقدامه عليه اخبار منه
 بأهليته لان الصورة بين وثق بديته اه اى فيعمل مانقه عن الاصحاب وصححه على ما اذا حصل
 له من الاستفاضة علم او ظن بالاهلية وعبر في الروض عن ذلك بقوله يجب أن يستفتى من عرف
 علمه وعدالته ولو باخبار ثقة عارف او باستفاضة والابحاث عن ذلك اه ولم يزد على ذلك ويوافق
 ما قاله المصنف في الموضوعين على ما بيناه قول ابن المقرئ في روضه مانصه يجب أن يستفتى من
 عرف علمه وعدالته ولو باخبار ثقة عارف او باستفاضة والاى وان لم يعرفه بالبحث عن ذلك اه
 فانظر قوله والابحاث عن ذلك حيث صدق مع الاستفاضة المجردة عن المعرفة وان اطاق

(وقيل لا يقتضى قاضى
 المعاملات) للاستفتاء
 بقضائه فيها عن الاتقاء
 وعن القاضى شريح أنا
 أقضى ولا أفتى (لا المجهول)
 علما او عدالة فلا يجوز
 استفتائه لان الاصل
 عدمهما (والاصح وجوب
 البحث عن علمه) بأن يسأل
 الناس عنه وقيل يكفي
 استفاضة بينهم (والاكتفاء
 بظاهر العدالة) وقيل لا بد
 من البحث عنها (و) الاكتفاء
 (بخبير الواحد) عن علمه
 وعدالته بناء على البحث
 عنهما وقيل لا بد من اثنين
 (وللعامى سؤاله) اى العالم
 (عن) أخذه فيما أفناه به
 (استرشادا) اى طابا الارشاد
 نفسه بان يدع للقبول
 بيان المأخذ لا نعتنا

في الروضة كأنها من الاحتجاب الاكتفاء بالاستفاضة فليتناقل (قوله ثم عليه بيانه ان لم يكن خفيا) فيه أمران * الاول ان ظاهر الوجوب وعليه فاعل محله ما لم يشق عليه مشقة لا تحتمل عادة * والثاني انه يمكن أن يضبط الخفي باليسهل عادة تفهيم مثله (قوله مسألة يجوز للقادر على التفرع والتراجع الخ) أقول هذا مجتهد المذهب كما بينه الشارح وقضية التقييده امتناع افتاء غيره مطلقا لكن صرح في المجموع بخلافه فانه قسم المقتنين الى المستعمل وغيره ثم قسم المستعمل الى المنتسب وغيره ثم قسم غير المستعمل لثلاثة أقسام مجتهد المذهب ومجتهد الفتوى ونقدت بيانهم * والثالث ما وصفه بقوله أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتقرير أقبيته فهذه ابعثت نقله وفتواه به فيما يحكمه من مسطورات مذهبه من نصوص امامه وتقرير المجتهدين في مذهبه وما لا يجده منقولا ان وجد في المنقول معناه بحيث يدل على تغيير كبير فسر انه لا فرق بينهما ما جاز الحاقه به والفتوى فيه وكذا ما يعلم اندارجته تحت ضابط مجتهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه وشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ وافرن الفقه قال أبو عمرو وينبغي أن يكن في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه فيمكن لدرسته من الوقوف على الباقي على قرب اه ثم قال هذه أقسام المقتنين وهي خمسة وكل صنف منها يشترط فيه حفظ المذهب وفقه النفس فن تصدى للفتيا وليس به هذه الصفة فقد باء بأمر عظيم ثم قال فان قيل من حفظ كتابا أو أكثر في المذهب وهو قاهر لم يتصف بصفة أحد من سبق ولم يجد داعي في بلده غيره هل له الرجوع الى قوله فالحجواب ان كان في غير بلده مفت مجتهد السبيل اليه وجب التوصل اليه بحسب امكانه وان تعذر ذلك - ثلثه للقاصر فان وجدها بعينها في كتاب موقوف بصحته وهو ممن يقبل خبره نقل له حكمها بنصه وكان العاقل فيما قلنا صاحب المذهب قال أبو عمرو وهذا وجدته في ضمن كلام بعضهم والدليل بعرضه وان لم يجدها مسطورة بعينها لم يقسمها على مسطورة عنده وان اعتقده من قياس لا فارق لانه قد يتوهم ذلك في غير موضعه (فان قيل هل لمقلد أن يقتني بها مقلد فيه قلنا قطع أبو عبد الله الحلي وأبو محمد الجويني وأبو الحسن الروياني بخبريه وقال القفال المروزي يجوز قال أبو عمرو وقول من منعه معناه لا يذكره على صورة من يقوله من عند نفسه بل يضيفه الى امامه الذي قلده فعلى هذا من عذرناه من المقتنين المقلدين ليسوا بمقتنين حقيقة ولكن لما قاموا مقامهم وأدوا عنهم عداوتهم وسبيلهم أن يقولوا مثلا مذهب الشافعي كذا ونحوه - هذا ومن ترك منهم الاضافة فهو اكتفاء بالمعالم من الحال عن التصريح به ولا بأس بذلك وذو صاحب الحاوي في العاقل اذا عرف حكم حادثة بنى على دليلها ثلاثة أوجه * أحدها أن يقتني به ويجوز لانه وصل الى علمه كوصول العالم والثاني يجوز ان كان دليلها كتابا أو سنة ولا يجوز ان كان غيرهما * والثالث لا يجوز مطلقا وهو الاصح والله أعلم اه (قوله اي والحال) تنبيه على أن الواو للحال دون العطف لفساده لانها تقتضي انه لا فرق بين المجتهد وغيره وذلك لا يوافق قوله بمذهب مجتهد (قوله اطلع على مأخذ) هو وصف جاز على غير من هوله قال شيخنا الشهاب خقه أن يقول اطلع هو الخ اه (قلت) ويجب بخبر عباد المصنف على قول الكوفيين انه انما يجب ابراز الضمير ان خيف اللبس دون

(ثم عليه) اي العالم (يا)
اي المأخذ اسأله المذكر
لارشاده (ان لم يكن خفيا)
فان كان بحيث يقهر فيه
عنه فلا يبينه له هو والفتوى
عن التعجب فيما لا يقرب
ويقتضيه بذله بخفاء المدرا
عليه (مسألة يجوز للقادر
على التفرع والتراجع الخ)
وان لم يكن مجتهدا (اي
والحال انه غير متصف
بصفات المجتهد) (الافتاء
بمذهب مجتهد اطلع على
مأخذه

ما إذا أمن كاهنا فإن قرينة السباق ظاهرة في أن الماطع هو القادر والمذكور وان الذي أضيف
اليه المذهب هو المجتهد (قوله اطلع على مأخذ واعتقده) قال شيخنا الشهاب ظاهر العبارة
انه لا يفتى الا بما اطلع على مأخذ واعتقده وقضيه ان مثل ابن سريج لا يفتى بحكم على
رأى مالك مثلا اعدم اعتقاده ولا يفتى على رأى الشافعي الا بما اطلع على مأخذ اه (أقول)
قد يشكل على اشتراط الاعتقاد جواز فتوى المنتسب بناء على ثبوت استقلاله كما هو صريح
كلامهم وماتل عن النقال انه كان يقول نسألوني عن مذهبي او مذهب الشافعي ولم يقل
انكارا أحد عليه فتواء على مذهب الشافعي فليست أم (قوله اطلع على مأخذ واعتقده) فيه
أمران * الأول ان الظاهر على ما قل شيخنا الشهاب رجوع الهاء في واعتقده لمذهب لا مأخذ
اه * والثاني ان قضيه توقف جواز الافتاء على هذين القيدين وفيه نظر (قوله بخلاف غيره)
قال شيخنا العلامة اي غير القادر والمذكور في غير مجتهد الفتوى وهو كما ذكر المتبحر القادر
على الترجيح دون التفريع وقدمت انه يسمى مجتهد الفتوى فقيه مع هذا تناقض لا يخفى اه
(وأقول) الجزم بالتناقض ونفي الخفاء عنه مما يتوجب منه اما أولا فلان غاية ما هنا مع ما مر
ان ما هنا من قبيل المطلق او العام وما مر من قبيل المقيّد او الخاص ولم يذهب عاقل الى التناقض
بين المطلق والمقيّد ولا بين العام والخاص بل قدوا المطلق بالمقيّد وخصوا العام بالخاص
فيجوز حمل ما هنا على غير مجتهد الفتوى بقدر ما مر واما ثانيا فغاية ما هنا على تقدير انه أراد
بالغير ما يشمل مجتهد الفتوى المحكم بعدم جواز افتائه وغاية ما مر اطلاق هذا الاسم الاصطلاحي
أعني لفظ مجتهد الفتوى عليه ومجرد ذلك لا يوجب التناقض لان تسمية به هذا الاسم لا تستلزم
المحكم بجواز افتائه بل جواز ان تكون هذه التسمية مجرد اصطلاح او باعتبار مذهب غير المصنف
او غير الاصوليين كالفتاها وابعضهم ومثل ذلك غير عزيزا وباعتبار ان اجتهاده يناسب الفتوى
لتعلقه بتعيين الرائج المحتاج اليه فيها او انه فتوى بالزبحان او نحو ذلك والتسمية مما يكتفي فيها
أدنى مناسبة كما تقرّر في محله فليست أم (قوله ورابعها الخ) قال النكاح هذا القول أعم من
ترجمة المسئلة الى آخر ما قال (وأقول) قد يمنع ذلك ويوجه صنيع المصنف بأن قوله للقادر قبله
مفهوم وهو المنع لغيره فيكونه قال للقادر دون غيره والترجمة باعتبار المنطوق والمفهوم عامة
فلا اشكال في حكاية هذا الرابع فيكونه قال مسئلة يجوز للقادر دون غيره وقيل لا يجوز للقادر
أيضا وثالثه يجوز للقادر دون غيره عند عدم المجتهد ورابعها يجوز للقادر وغيره ولا يخفى
انتظام هذا التقرير ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بأن قوله ورابعها الخ مقابل لفهوم قوله يجوز
للقادر الخ ثم أورد ما يدفعه المتأمل بما قرّنه فليست أم (قوله ويجوز خالق الزمان عن مجتهد) أقول
المتبادر من ذكر المجتهد هو المجتهد المطلق لكن صرح الصفي الهندي بأجواء هذا الخلاف في غيره
أيضا حيث عبر بقوله المختار عند الأصغر من انه يجوز خالق عصر من الاعصار عن الذي
يمكن فتوى الفتوى اليه سواء كان مجتهدا مطلقا او كان مجتهدا في مذهب المجتهد ومنع منه
الاقلون كالحنا بل الخ اه (قوله اي أن لا يفتى فيه مجتهد) إشارة الى أن المراد الاعم من
أن لا يوجد فيه أصلا او يوجد ثم يفتد لا الأول فقط كما قد تهره من لفظ الخلق (قوله ولا ين
دقيق العبد ما لم يدع الزمان بترزل القواعد) قال السكوراني وهذا ليس بشئ اذ الكلام

واعتقده) وهذا كما صرح
به الآمدى مجتهد المذهب
لانطباق تعريفه السابق
عليه فيجوز له الافتاء
بمذهب امامه مطلقا لوقوع
ذلك في الاعصار متكررا
ثانعا من غير انكار بخلاف
غيره فقد أنكر عليه وقيل
لا يجوز له لانتفاء وصف
الاجتهاد عنه وانما يجوز
الافتاء للمجتهد ولا يسلم
وقوعه من غير في الاعصار
المتقدمة (وثالثها) يجوز له
(عند عدم المجتهد) للعاجة
اليه بخلاف ما اذا وجد
المجتهد (ورابعها) يجوز
للمقلد الافتاء (وان لم يكن
قادرا) على التفريع والترجيح
(لانه فاعل) لما يفتى به عن
امامه وان لم يصريح بقوله
عنه وهذا الواقع في الاعصار
المتأخرة (ويجوز خلق الزمان
عن مجتهد) اي أن لا يفتى فيه
بمجتهد (خلاف الحنا بله) في
منعهم الخلق عنه (مطلقا)
(ولا ين دقيق العبد) في منعه
الخلق عنه

(ما لم يتزلزل الزمان بتزلزل

القواعد) فان تداعي بان

أنت أشرط الساعة

الكبرى كطلوع الشمس

من مغربها وغيب ذلك جاز

الخالق عنه (والخيار) بعينه

جواز انه لم يثبت وقوعه

وقبل يقع دليل عدم الوقوع

حديث الصحيحين بطريق

لازال طائفة من أمسي

ظاهرين على الحق حتى يأتي

أمر الله أي الساعة كما صرح

بها في بعض الطرق قال

البخاري وهم أهل العلم أي

لا بداء الحديث في بعض

الطرق بقوله من يرد الله به

شعبا يثق به في الدين ويدل

للا وقوع حديث الصحيحين

أيضا أن الله تعالى لا يقبض

العلم انتزاعا يتزعمه من العباد

ولكن يقبض العلم بقبض

العلماء حتى إذا لم يبق عالم

اتخذ الناس رؤساء جهالة

فسئلوا فافتموا بهيولهم ففعلوا

وأضلوا هذه القضا البخاري

وفي مسلم حديث أن بين يد

الساعة أياما يرفع فيها آل

ويترك فيها الجهل والخر

حديث البخاري أن

أشرط الساعة أن يرد

العلم ويثبت الجهل والمرد

يرفع العلم قبض أهله ولعاده

هذه الأحاديث للأول

المصنف لم يثبت وقوعه

لا يقع ويمكن رد الأول

بأن يراد بالساعة ما قريب

في حال رواج الشريعة والأحكام (وأقول) لو ادعى أن وقوع الخلق عن المجتهد يجب أن لا يخالفه أحد لأن منسل أمام الحرمين والغزالي لم يعد من أصحاب الوجوه فضلا عن رتبة الاجتهاد ومن بعدهما لا يلحق غبارهما إلا أن ابن دقيق العيد كان يزعم الاجتهاد لنفسه فظاهر كلاما محيلا لا حاصل له اه كلام الكوراني (وأقول) اما قوله وهذا ليس بشئ الخ فهو تحامل في غير محله لأن كون الكلام فيما ذكر لا يمنع من التنبيه على ما قد يغفل عنه ولا يقال في مثل ذلك التنبيه أنه ليس بشئ لا سيما وقد أطلق غيره كالحنايكة كما صرح به المصنف وأما ما ذكره من أن من بعد أمام الحرمين والغزالي لا يلحق غبارهما فهو مما لا ينبغي الشك فيه من عاقل لكن بالنسبة لمن علم حاله كابن دقيق العيد والشيخ الإمام ونحوهما وهو من الأدلة القطعية عندى على أن المذكورين ونحوهم لم يبلغوا رتبة الاجتهاد المطلق وبالأولى السبوطي وأضرابه ممن ادعوا هذه المرتبة وأين مرتبة السبوطي من مرتبة الإمام والغزالي في الفقه والآلة وقوة الذهن والتصرف ونحو ذلك مما لا بد منه في حصول الاجتهاد فالتأله لانسبة بينه وبينهما في شئ من ذلك بوجه نعم محتمل أن يكون في زمنهما وبعدهما من بلغ هذه الرتبة وإن لم نطلع على حاله وأما ما ذكره من أنهم لم يعدوا من أصحاب الوجوه فهو على إطلاقه ممنوع فان صنيع شيخى مذهب الشافعى الرافعى والنووى مصرح بعدهما منهم حيث يعبران بالأصح أو الصحيح في مقابلة احتماله وما يقابل الأصح أو الصحيح لا يكون إلا لأصحاب الوجوه وعن نص على أنهما من أصحاب الوجوه المولى التفتازانى في حواشى العبد (قوله تداعى الزمان بتزلزل القواعد) يحتمل أن المراد بالقواعد أركان النظام أمر الزمان وبقائه على الوضع المعهود كطلوع الشمس من محال طلوعها المعتاد وغروبها في محال غروبها كذلك وتزلزلها آخر وجهها عن نظامها المعتاد كطلوع الشمس من مغربها وأن يراد بالقواعد قواعد الدين وأحكام الشريعة وتزلزلها تعطلها أو الاعراض عنها وإن المراد تداعى الزمان دعاء بعضه بعضا إلى الذهاب والزوال كناية عن اشراقه على الزوال والتغير عما كان فليتأمل (قوله ولما عارضه هذه الأحاديث للأول الخ) قال شيخنا العلامة المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه أن يقول الشارح لمعارضه الأول لهذه الأحاديث والمناسب لقول الشارح دون لا يقع أى الذى هو مراد المصنف أن يقول المصنف والخيار لم يثبت عدم وقوعه يعرف ذلك بالتأمل الصادق اه (وأقول) أما أن المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه ما ذكره فوجهه أن عدم الثبوت انما يفرع عن دليل عدم الوقوع لا عن دليل الوقوع لأن دليل عدم الوقوع المادل على عدم الوقوع لم يكن الوقوع ثابتا بخلاف دليل الوقوع فانه المادل على الوقوع كان الوقوع باعباره ثابتا وأما أن المناسب لقول الشارح دون لا يقع إلى آخر ما ذكره فوجهه أن عدم الوقوع هو مدعى المصنف لكن منعه من التصريح بمعارضه دليل الوقوع ومعلوم أن معارضة دليل الوقوع تجعل عدم الوقوع الذى هو المدعى غير ثابت ولا تجعل الوقوع غير ثابت ثم أقول فوجه ما ذكره الشارح أنه أراد بقوله ولما عارضه الخ تعليل قوله قال المصنف الخ باعتبار قوله دون لا يقع دون ما قبله يعنى انما ترك المصنف التعبير بعدم الوقوع الدال عليه الحديث الأول لأجل أن هذه الأحاديث الدالة على الوقوع معارضة له ومعلوم أن المناسب لترك

التعمير المذكور وهو عارضة هذه الاحاديث الاول دون العكس وانما لم يقل المصنف والخيار
لم يثبت عدم وقوعه لان هذه التعمير لا شعاره بالمسئل الى ثبوت وقوعه لا يناسب مختاره الذي هو
عدم وقوعه بخلاف ما عبر به فانه المناسب لمختاره المذکور ولا شعاره بميله الى عدم وقوعه
والاصل ان العدول عن لا يتبع الى لم يثبت وقوعه يتعلق بأمرين أحدهما المعدول عنه
والثاني المعدول اليه فنقول الشارح لما عارضته الخ تعليل له باعتبار تعلقه بالامر الاول وترك
تعليله باعتبار تعلقه بالامر الثاني اتسالا على وضوحه فتأمل فانه في ذروة سنن الغموض والدقة
ولله در هذا الشارح وبذلك يسقط اشكال الشيخ المبني على ظنه ان المراد العكس أعني تعليل
العدول باعتبار الامر الثاني هذا كله بناء على ان مراد المصنف من عدم ثبوته عدم وقوعه
ويحتاج لاثبات اما ان كان مراده منه التردد في الثبوت وعدمه فلا يتوهم غبار على قول
الشارح ولما عارضه هذه الاحاديث الاول كما هو ظاهر ولا على قول المصنف والمختار لم يثبت وقوعه
اي ولا عدمه فتركه كنفاء كسرا يسل تقيكم الحذر اذ لم يرد من ذلك عدم الوقوع حتى يكون
المناسب له ولما عارضه الاول اهذه الاحاديث فعليك بالتأمل الصادق (قوله واذا عمل العاى
بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه) فيه أمور أحدها انه ينبغي ان المقادير العاى كالعاى في
ذلك بجامع وجوب التقيد بالعدل وتخصيص العاى بالذكر لانه أنسب بهذا الحكم المبني على عدم
التزام مذهب معين كما يدل عليه قول الشارح الآتى اخذنا ما تقدم في غير المتن من اذ عدم الالتزام
أنسب بالعاى من العالم ويقال المراد بالعاى هنا من عدا المجتهد المطلق الذي يتنوع عليه التقليد
ونائبها ان ظاهره انه انما يتنوع الرجوع اذا فرغ من العمل ويؤيده مقابلة بقوله بعده وقيل
يلزمه العمل به بالشرع وقضية ذلك انه لو شرع في العمل ثم أبطله بانه الرجوع عنه كان قضية
الاكتفاء بالشرع على القول الآتى انه لو أبطله لم يجز له الرجوع لحصول الشرع وعلى القول
الاول لو شرع على قول مجتهد ثم أراد انما عارضه على قول آخر فان حصل تركيب اتبع كما هو ظاهر
ويظهر انه ليس من التركيب ما لو صلى ركعة مبسطة لا فيها تقليد للشافعي في وجوب البسطة
ثم صلى الباقي تار كافيته البسطة تقليد للغير لان غير الشافعي يصح هذا المجموع ثم رأيت ما يأتي
عن شيخنا الشهاب في قوله والجواز فيه ما عمل به الخ مما هو نظير ذلك فليست العمل والافضل يتنوع لانه
خرج عن الاول بنية الالتزام على الثاني أولا لانه لم يخالف الاول في المعنى فيه نظره ثالثا انه ينبغي
تصوير المجتهد الذي عمل بقوله بما اذا اعمده مساويا أو أفضل بناء على مختار المصنف انه يتنوع
تقليد من اعمده مفضولا كما تقدم بل قد يقال على هذا يتعين التصوير بالمساوى اذا الافضل
لا يجوز تقليد غيره مع وجوده حتى يحرق الخلاف حينئذ ويجوز ان لا يصور بشئ المشمل
المفضول أيضا على غير مختار المصنف فيكون المراد اذا عمل العاى بقول مجتهد يسوغ له العمل
بقوله على ما تقر من التفصيل والخلاف رابعها قال الكل قد يقال اذ لم يكن له الرجوع
عنه فما فائدة ايجاب اعادة السؤال ثانيا عليه من أفتاه كما تقدم انفا وجوابه ان منع رجوعه
فيما اذا تحقق بقاء المعنى على ما أفتاهه وايجاب السؤال اذ لم يتحقق بقاء علمه بان احفل
رجوعه عنه اه (وأقول) على هذا الجواب حيث وجبت اعادة السؤال بان لم يتحقق بقاء
عليه ينبغي أن يقال اذا أعاد السؤال فان أجابه عما أجابه به أولا فذلك ان تغير اجتهاده لم يجب

(واذا عمل العاى بقول
مجتهد في حادثة فليس له
الرجوع عنه) الى غير
في مثلها لانه قد اتهم ذلك
القول بالعمل به بخلاف
ما اذا لم يعمل به (وقيل يلزمه
العمل به) (عجزت الا فتاء)
فليس له الرجوع الى غيره
فيه (وقيل) يلزمه العمل
به (بالشرع في العمل) به
بخلاف ما اذا لم يشرع

(وقيل) يلزمه العمل به (ان
الترمه) بخلاف ما اذا لم يلزمه
(وقال السمعاني) يلزمه
العمل به (ان وقع في نفسه
صحته) والا فلا (وقال ابن
الصالح) يلزمه العمل به
(ان لم يوجد مقت آخر فان
وجد تخيير بينهما والاصح
جوازه) اي جواز الرجوع
الى غيره (في حكم آخر) وقيل
لا يجوز لانه بسؤال المجتهد
والعمل بقوله الترم مذهب
(و) الاصح (انه يجب) على
العامي وغيره من لم يبلغ
مرتبة الاجتهاد (الترام
مذهب معين) من مذهب
المجتهدين (باعتقاده أريج)
من غيره (او مساويا) له وان
كان في نفس الامر من جوحا
على المختار المتقدم (ثم)
في المساوي (ينبغي السعي
في اعتقاده أريج) ليتبين
اختياره على غيره (ثم في
خروجه عنه أقوال) أحدها
لا يجوز لانه التزمه وان لم يجب
الترامه فانها يجوز والترام
مالا يلزم غير ملزم (فالشهاب
لا يجوز في بعض المسائل)
ويجوز في بعض قوسا بين
القولين والجواز في غير
ما عمل به أخذ مما تقدم
في عمل غير المترام فانه اذا لم يجب
له الرجوع قال ابن الحاجب
كلا مدي اتفاقا فالترام
أولى بذلك

عليه العمل بقوله الثاني لانه لم يلزمه بالعمل به أخذ من تعليل الشارح بقوله لانه قد التزم ذلك
القول بالعمل به بل تخيير بينه وبين الأخذ بقول غيره الا ان اعتقده أحدهما أريج وأوجبنا
اتباع الأريج فليستأمل (قوله وقيل يلزمه العمل به) اي فيها وفي مثلها ان التزمه فيه أمران
* الأول انه ما المراد بالترامه والعمل المراد به العزم على العمل به وينبغي أن يكون الشروع في العمل
به كالاتزام او هو منه واما الفراغ من العمل فشكل للترام بلا شبهة بدليل انهم نقلوا الاجماع
على منع الرجوع بعد العمل وان الخلاف فيما قبل العمل * وثانيهما انه قد يقال الكلام في غير
المترام بدليل قول الشارح بعد ذلك والجواز في غير ما عمل به أخذ مما تقدم في غير المترام اه فانه
ظاهر في تصوير ما هنا بغیر المترام فلا يناسب التفصيل هنا بين المترام وغيره ويجب أن هذا معنى
على ان الهاء في التزمه للمذهب وهو ممنوع بل هي للعمل وبؤيده ان الشارح لم يقدر بعد لفظ
العمل في هذا القول لفظه به حتى ترجع الهاء منه للمذهب ثم ترجع له أيضا الهاء في التزمه
كما قدرها فيما قبله وما بعده وبأن الهاء للمذهب ~~لكن~~ المراد التزامه في هذه الحادثة فقط
لا التزام بجلته فليستأمل (قوله وقال السمعاني) يلزمه العمل به ان وقع في نفسه صحته والا فلا
فيه أمران * أحدهما انه لا يلزم من وقوع صحته في نفسه التزامه كما لا يلزم من التزامه أن يقع
في نفسه صحته فهمامة غير ان كذا قال شيخنا الشهاب * وثانيهما ان ظاهره انه اذا لم يقع في نفسه
صحته لا يلزمه العمل به وان شرع في العمل ولكنه يجوز وعدم وقوع صحته في نفسه صادق
بما اذا تردد باستواء وعما اذا ظن عدم صحته وقد يمنع الجواز في كل منهما ما ان اعتقد صحة غيره
او رجحانه حيث منعنا تقليد المفضل (قوله وقال ابن الصالح الخ) فيه بحث لان مانع له عن
ابن الصلاح من انه اذا وجد مقت آخر تخيير بينهما ليس مطابقا لما ذكره ابن الصلاح فانه كما
في شرح المذهب عنه لم يقل بالتخيير الا اذا لم يستبين ان الذي أقامه أولا هو العلم الاورع فان
استبان له ذلك تعين الاول ويجب بأن المصنف ترك ذلك لعلمه مما سبق ولا يخفى ما فيه (قوله
ثم ينبغي) يحتمل انها لترتيب المذكور وان السعي المذكور سابق على التقليد وانها لترتيب
الحقيقي وانه بعده وعلى هذا المعنى قول الشارح ليتجه اختياره ليسير متجهها ثم رأيت شيخنا
الشهاب ذكر ما حاصله ذلك (قوله وان لم يجب التزامه) قال شيخ الاسلام اي عند القائل به اه
(واقول) لعل الوجه أن يقال اي بعينه بمعنى ان التزام هذا بعينه غير واجب لجواز أن يلتزم
غيره ومع ذلك اذا فرض التزام مذهب امتنع الخروج عنه فليستأمل (قوله والجواز اي على
الثاني والثالث في غير ما عمل به أخذ مما تقدم في غير المترام) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا
الشهاب لا يقال قضية هذا ان مقلد الشافعي مثلا اذا تزوج بولي لا يجوز له بعد ذلك أن يقلد
غيره في التزوج بغيره ولي او طهر ثوبه من روث الماء كولا لا يجوز له بعد ذلك أن يترك تطهره
منه مقلدا غيره ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول العقد بولي والتطهر من روث الماء كولا
كل منهما صحيح بل مطلوب من حيث الكمال عند غير الشافعي أيضا فلا ينبغي أن يكون ذلك
ونحوه مانعا من التقليد ويخص المنع بما اذا كان المعمول صحيحا على رأى امام المقلد فاسدا
على رأى غيره اه (قلت) ويحتمل التزام القضية المذكورة اذا أتى بما ذكر من التزوج بولي
وطهرا الثوب بما ذكر ونحو ذلك تقليد الشافعي على اعتقاده انه مما لا بد منه فليستأمل * وثانيهما

وقد حكاه الجواز في نفسه
بأقلناه وقيل لا يجب عليه
اتزام مذهب معين فله
أن يأخذ فيما يقع له بهذا
المذهب تارة وبغيره أخرى
وهكذا (و) الأصح (أنه
يتنوع تتبع الرخص) في
المذاهب بأن يأخذ من كل
منها ما هو الأهلون فيما يتبع
من المسائل (وخالف أبو
إسحق المروزي) يجوز ذلك
والظاهر أن هذا النقل عنه
سهو لما في الروضة وأصلها
عن حكاية الخطاطي وغيره
عن أبي إسحق وغيره أنه يفسق
بذلك وعن ابن أبي هريرة أنه
لا يفسقه والثاني وقد تنقحه
على الأول أن أراد به عدم
النسب الجواز فهو مبنى على
أنه لا يجب التزام مذهب
معين وامتناع التتبع شامل
للملتزم وغيره ويؤخذ منه
تقييد الجواز السابق فيها
بما إذا لم يؤدي إلى تتبع الرخص
(مسئلة * اختلاف في التقليد
في أصول الدين) أي مسائل
الاعتقاد كحدوث العالم
ووجود الباري وما يجب له
ويتنوع عليه من الصفات
وغير ذلك مما يلي فقال
كثيرون ورجحه الإمام
الرازي والآمدني لا يجوز
بل يجب النظر لأن المطلوب
فيه اليقين قال تعالى لنبيه
علي الله عليه وسلم فاعلم أنه
لا إله إلا الله وقد علم ذلك

أن قول الشارح أخذاً مما تقدم في غير الملتزم فيه نصريح بأن ما تقدم من قوله وإذا عمل
العامي الخ مقروض فيما إذا لم يوجد التزام مذهب معين فيكون مقرر على خلاف الأصح
عنده المصنف ويمكن أن يجعل مقرر على الأصح عنده بأن يعمل ملتزم مذهب الشافعي مثلاً بقول
غيره في حادثة لم يسبق منه عمل فيها يقول الشافعي بناء على جواز الخروج عن المذهب الملتزم
في بعض المسائل ويلزم عليه أن ملتزم مذهب بعينه يتنوع عليه العمل به في كل حادثة عمل فيها
بغيره كما يتنوع عليه العمل بغيره في كل حادثة عمل فيها به وذلك كالمسئلة بعد قلنا مثلاً (قوله وقد تنقحه
على الأول) قال شيخنا الشهاب انظر ما فائدة هذه الجملة اه (قلت) قد تكون فائدتها الإشارة
إلى ترجيح قول الأول لأن الشيخ أجعل غالباً فقوله أقرب إلى الحق أو قول الثاني لأن التليد
لا يخالف شيخه غالباً إلا واجب قوي * (مسئلة اختلاف في التقليد في أصول الدين) *
(قوله اختلاف الخ) قال شيخ الإسلام لم يرجح من الخلاف في التقليد الشك في قضية كلامه
فيما مر في مسئلة التقليد ترجيح قوله وقيل النظر حرام فيكون الرابع عنده وجوب التقليد
فيه اه وأشار بما مر إلى قوله ويلزم أي التقليد غير المجتهد وضع الاستاذ التقليد في القواطع
فإن الحكاية عن الاستاذ تقتضي لزوم التقليد على الأول حتى في القواطع كأصول الدين
لكن هذا في غاية البعد والظاهر أن هذا غير مراده وصحيف لأمج الاختلاف في الاكتفاء
بالتقليد في صحة الأعيان فالنظر القادر أن لم يكن واجباً فلا أقل من جوازه بل قد يمنع دلالة
ما مر على ما ذكره إذ ما مر في غير المجتهد فليس المراد بلزوم التقليد الامتناع العمل بالتقليد
ولا اجتهد وهذا لا يقتضي امتناع النظر هنا على القادر (قوله بل يجب النظر) أي لوجوب
المعرفة المتوقفة عليه ويرد عليه أنا لا نسلم إمكان وجوبها بشرعاً ولا وجوبها كذلك
أنما يكون باليجاب الله تعالى وهو غير ممكن إذا يجابها بالاعراف به تعالى وألغيره فإن كان الأول
لزم تحصيل الحاصل وإن كان الثاني لزم تكليف الغافل لأن من لا يعرفه تعالى كيف يعلم
تكليفه إياه وأوجب باختیار الثاني ومنع لزوم تكليف الغافل لأن شرط التكليف تصوره
لا التصديق به فالغافل من لم يفهم الخطاب أو لم يقل له أنك مكلف لا من لا يعلم أنه مكلف (قوله
قال تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله) إشارة إلى الاستدلال بطريق السمع ومنه قوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والأرض وقوله تعالى فانظروا إلى أثر رحمة الله وكيف يحيي الأرض
بعد موتها والأمر للوجوب ولما نزل أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار
لآيات لأولي الأبصار قال عليه السلام ويل لمن لا كلها أي مضغها بين لمحييه أي جاني نفسه
ولم يتفكر فيها أوعد بتركه التذكير فهو واجب وهذا الدليل لا يخرج عن كونه ظاهراً لا احتمال
الأمر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الأحاد وجوابه ما في شرح المقاصد حيث
قال وجوابه أن الظن كاف في الوجوب الشرعي على أن الإجماع عليه متواتر إذ بلغ ناقوه في
الكثرة حدًا يتنوع نواطوهم على الكذب فيفيد القطع اه واستدلوا أيضاً بأن معرفة الله تعالى
واجبة إجماعاً ولا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وفيه أشكالات مبسطة مع
الجواب عنها في محلها (قوله وقد علم الخ) من تمة الدليل ووطئة لما بعد دليله قوله تعالى
واتبعوه إنهم أمة الذين هم بآلائه يعلمون والذي منعه من ذلك ما فاعلم من كونه الأمر مقرر وقاعن

وقال تعالى للناس واتبعوه لعلكم تهتدون ويقاس غير الوجدانية عليها وقال العنبري وغيره يجوز التقليد فيه ولا يجب النظر
 اكتفاء بالعقد الجازم لأنه صلى الله عليه وسلم كان يكفي في الايمان من الاعراب وليسوا أهلاً للنظر بالتلفظ بكلماتي الشهادتين
 عن العقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه (وقبل النظر فيه حرام) لأنه مظنة الوقوع في الشبهة والضلال لاختلاف الالفاظ
 والانتظار بخلاف التقليد فيجب بأن يحزم المكلف عقده بما يأتي به الشرع من العقائد ودفع الاولون دليل الثاني باننا لانسلم ان
 الاعراب ليسوا أهلاً للنظر فان المعتبر بالنظر على طريق العامة كما أجاب الاعرابي الاصمعي عن سؤالهم عرفت ربك فقال البعرة
 تدل على البعرة وأثر الاقدام يدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا تدل على اللطيف الخبير وما يدع عن أحد من
 الاعراب أو غيرهم للايمان فيأتي بكلمته الأبعد أن يتصرف فيه تدل لذلك أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها
 ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية في حق المتأهلين له فيكفي قيام بعضهم به وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه
 الوقوع في الشبهة والضلال فليس له الخوض فيه وهذا يحمل نهي الشافعي وغيره من السلف رضي الله تعالى عنهم عن الاشتغال بعلم
 الكلام وهو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وعلى كل من الاقوال الثلاثة ٢٨١ تصح عقائد المقادير وان كان اعتبار النظر

على الاول (وعن الاشعري)
 انه (لا يصح ايمان المقادير)
 وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه
 تكفير العوام وهم غالب
 المؤمنين (وقال) الاستاذ
 أبو القاسم (القشيري)
 في دفع التشنيع هذا
 (مكذب عليه) قال
 المصنف (والتحقيق) في
 المسئلة المدافع للتشنيع انه
 (ان كان) التقليد (أخذاً
 لقول الغير بغیر حجة مع
 احتمال شك أو وهم) بان
 لا يجوز به (فلا يكفي) ايمان
 المقادير قطعاً لأنه لا ايمان مع
 احتمال أدنى تردد فيه (وان
 كان) التقليد أخذ القول
 الغير بغیر حجة لكن (حزماً)

ظاهراً من طلب العلم منه فالامتناع يقرر والمراد منه (قوله ويقاس غير الايمان عليه) اراد
 بالايمان التصديق بعضهم بكلمة الشهادة والافلا ايمان شرعاً يطلق على التصديق بكل ما علم محي
 الرسول به صلى الله عليه وسلم (قوله وقبل النظر فيه حرام) قال شيخ الاسلام محل الخلاف
 في وجوب النظر في أصول الدين وعدمه النظر في غيره معرفة الله تعالى أما النظر فيها فواجب
 اجماعاً كما ذكره السعد التفتازاني كغيره انتهى وفيه أمران الاول انه ينبغي ان مرجع الهاء
 في قوله كما ذكره قوله أما النظر فيها فواجب اجماعاً لا ما قبله ايضاً لان السعد لم يذكره هذا الخلاف
 وان محله ما ذكره وانما ابتدأ بقوله البحث الرابع لا لخلاف بين أهل الاسلام في وجوب النظر في
 معرفة الله تعالى أي لاجل حصولها ثم أخذ يستدل على ذلك والثاني ان الظاهر ان ما نقله السعد
 من الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى غير مسلم له عند الشارح وغيره الا ترى الى تمثيل الشارح
 محل الخلاف بقوله وجوب المبادى وما يجب له ويتبع عليه من الصفات فان ذلك يتعلق بمعرفة
 الله تعالى والى استدلاله بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان ذلك يتعلق بمعرفة وحدانيته فهو
 يتعلق بمعرفة تعالى فهذا صريح في جريان الخلاف مطلقاً والى ما حكاه من استدلال العنبري
 على الجواز فانه يتعلق بمعرفة تعالى وهو يقتضى جريان الخلاف مطلقاً على ان السعد في أثناء
 استدلاله على الوجوب قال ما نصه على أنه لو ثبت جواز الانتفاع بالتقليد في حق البعض فهو
 لا يتأني وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة انتهى وفيه اشعار بأنه غير قاطع بعموم حكم
 الاجماع الذي حكاه فليتأمل (قوله ودفع الاولون دليل الثاني الخ) قال شيخ الاسلام يدفع دليل
 الثالث ايضاً باننا لانسلم ان النظر في ذلك مظنة الوقوع في الشبهة والضلال اذ ليس المعتبر بالنظر

٣٦ ت ح وهذا هو المعتمد (فيكفي) ايمان المقادير عند الاشعري وغيره (خلافاً لابي حاتم) في قوله لا يكفي بل لا بد لصحة
 الايمان من النظر وعلى الاكتفاء بالتقليد الجازم في الايمان وغيره قال المصنف (فليحزم) أي المكلف (عقده بان العالم) وهو ما سوى
 الله تعالى ولا حاجة لقول بعضهم وصفاته فانهم ليست غير كما انهم ليست عينه (محدث) أي موجود عن العدم لأنه متغير أي بعرض
 له التغير كما يشاهد وكل متغير محدث لأنه وجد بعد أن لم يكن (وله صانع) ضرورة أن المحدث لا بد له من محدث (وهو الله الواحد)
 اذ لو جاز كونه اثنين لجاز ان يريد أحدهما شيئاً والاخر ضده الذي لا ضده غير كحركة زيد وسكونه فيمتنع وقوع المرادين وعدم
 وقوعهما الامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما فيمتنع وقوع أحدهما فيكون مرده هو الاله دون الآخر ليجزه
 فلا يكون الاله الواحد او اطلاق المتكلمين اسم الصانع عليه تعالى مأخوذ من قوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء (والواحد
 الشيء الذي لا ينقسم) بوجهه (ولا يشبهه) بفتح الباء المشددة أي به ولا غيره أي لا يكون بينه وبين غيره شبه (بوجه والله تعالى
 قديم) أي (لا ابتداء لوجوده) ولا انتهاء اذ لو كان حادثاً لاحتاج الى محدث تعالى عن ذلك (حقيقته) تعالى (شخالة) لساير الحقائق
 قال المحققون ليست معلومة الآن) أي في الدنيا للناس وقال كثيران معلومة لهم الآن لانهم مكفون بالعلم بوحديته

وهو متوقف على العلم بحقيقته واجيب بفتح التوقف على العلم به بالحقيقة واعلم بفتح التوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما
 أوجبها موسى عليه السلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ (واختلفوا)
 أي المحققون (هل يمكن علمها في الآخرة) فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كما سبق وبعضهم لا والرؤية لا تنفي الحقيقة (ليس
 بجسم ولا جوهر ولا عرض) لأنه تعالى منزعه عن الحدوث وهذه حادثة لأنها أقسام العالم أذهوا ما قام بنفسه أو بغيره والثاني
 العرض والاول ويسمى بالعين وهو محل الثاني الموم له اما مركب وهو الجسم أو غير مركب وهو الجوهر وقد يبدل بالفرد (لم يزل
 وحده ولا مكان ولا زمان ولا قطر ولا أوان) هذا من عطف الخاص على العام اذ القطر مكان مخصوص كالبلد والاول زمان
 مخصوص كزمان الزرع والساعي الى العطف الخطابة في التنزيه أي هو موجود وحده قبل المكان والزمان فهو منزعه عما
 (ثم أحدث هذا العالم) المشاهد من السموات والارض بما فيها (من غير احتياج) اليه (ولو شاء ما اخترعه) فهو قائل بالاختيار
 لا بالذات (لم يحدث باسداء في ذاته حادث) فليس كغيره محل للحوادث فهو كما قال في كتابه العزيز (فعال لما يريد ليس كمثله شيء)
 وهو السميع البصير (التقدير) وهو ما يقع ٢٨٢ من العبد المتدبر في الازل (خبره وشهره) كائن (منه) تعالى بخلقه وادائه (علمه

على طريق التسكين بل على طريق العامة وهو علم ليس منظمة لذلك انتهى (قوله فان المتعبر
 النظر على طريق العامة الخ) يفيد ان المراد بالتقليد هنا ما عدا النظر بالمعنى من أعني ما كان على
 طريق العامة وما كان على طريق التسكين وذلك بان ينشأ انسان على شاطئ جبل ولم ينسكرك
 في ملكوت السموات والارض وأخبره غيره بما يلزمه اعتقاده ومصدقته بمجرد اخباره من غير
 تفكير وتدبر (قوله وهو العلم بالعقائد الدينية) قال في شرح المقاصد أي المنسوبة الى دين محمد
 صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع أم لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام أهل الحق
 أم لا ككلام المخالف (قوله عن الأدلة البينية) قال في شرح المقاصد واعتبر وافي أدلتها
 البينة لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقادات بل في العمليات قال وخرج العلم بغير الشرعيات
 وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقادات وكذا اعتقاد
 المقلد فمن يسمعه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا
 الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثم هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا
 بجمع العقائد بقدرة الطاقة البشرية كتسليم النظر في الأدلة البينية أو كان ملكية يتعلق بها
 بان يكون عندهم من المأخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقوله العلم
 بالعقائد عن الأدلة (قوله وان كان أنما يتك النظر على الاول) يفيد ان النظر على الاول ليس
 شرطا لصحة الايمان (قوله وشنع أقوام عليه بانه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين) لا يخفى
 اندفاع هذا التشنيع بما تقدم ان المتعبر النظر على طريق العامة وهو بهذا المعنى ثابت لغالب
 العوام بل التقليد بانه المراد المتقدم في غاية القلة ولعل سكوت الشارح عن جواب هذا

شامل لكل معلوم أي ما من
 شأنه ان يعلم ممكنا كان أو
 متمنا (جزئيات وكليات
 وقد درته) شاملة (لكل
 مقدور) أي ما من شأنه ان
 يقدر عليه وهو ما يمكن
 بخلاف المتمنع (ما علم أنه
 يكون) أي يوجد (أرادته)
 أي أراد وجوده (ومالا)
 أي وما علم انه لا يوجد (فلا)
 يريد وجوده فالارادة تابعة
 للعلم (بقائه) تعالى (غير
 مستفتح ولا متناه) أي لا أول
 له ولا آخر (لم يزل) سبحانه
 موجودا (بأسمائه) أي
 بعينها وهي ما دل على
 الذات باعتبار صفة كالعلم

والخالق (وصفات ذاته) وهي (مادل عليها فاعله) لتوقفه عليها (من قدره) وهي صفة تؤثر في الشيء عند تعلقه به (وعلم) التشنيع
 وهي صفة ينكشف بها الشيء عند تعلقه به (وحياة) وهي صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها (وارادة) وهي صفة تخصص أحد
 طرفي الشيء من الفعل والتربك بالوقوع (أو) دل عليها (التنزيه) له تعالى (عن النقص من سمع وبصر) وهما صفتان يزيدا الانكشاف
 بهما على الانكشاف بالعلم (وكلام) وهو صفة عبر عنها بالنظم المعروف بالمسمى بكلام الله تعالى أيضا ويسمى بالقرآن أيضا (وبقاء)
 وهو استقرار الوجود أما صفات الأفعال كالخلق والرزق والاحياء والاماتة فليست أزلية خلافا للعلمية بل هي حادثة أي متجددة
 لأنهم باضافات تعرض للقدرة وهي تعلقاتها بوجودات المقدورات لاوقات وجوداتها ولا يحد في انصاف البارئ سبحانه
 وتعالى بالاضافات ككونه قبل العالم ومعه وبعده وأزلية أسمائه الراجعة الى صفات الأفعال كما تقدم في جملة الاسماء من حيث
 رجوعها الى القدرة لا الفعل فانخلق مخلوقا من شأنه الخلق أي هو الذي بالقدرة التي بها يخلق وهي القدرة كما يقال في الماء في
 الكوز مرمي وأي هو بالصفة التي بها يحصل الارواء عند صدفة الباطن وفي السيف في الغمد قاطع أي هو بالصفة التي بها يحصل
 القطع عند ملائمة الحبل فان أراد بان الخلق من صدره من انطلق فليس صدوره أزليا كذا في الغرائي وبين رجوع الاسماء كلها

الى الذات وصفاتهم في المقصد الاسنى (وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى) منه (وتنزه عند سماع المشكل) منه كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويبقى وجه ربك ولتضع على عيني يدا الله فوق أيديهم وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن كقاب واحد يصرفه كيف شاء ان الله يسطر يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواها مسلم (ثم اختلفنا أنقول) المشكل (أم نفوض) معناه المراد اليه تعالى (منزهين) له عن ظاهره (مع اتفاقهم على أن جهلنا بقصده لا يقدر) في اعتقادنا المراد منه مجعلا والتفويض مذهب السلف وهو أسلم والتأويل مذهب الخلف وهو أعلم أي أحوج الى مزيد علم فيقول في الايات الاستواء بالاستيلاء والوجه بالذات والعين بالبصر واليد بالقدرة والحديثان من باب التثنية المذكور في علم البيان نحو أرائك تقدم رجلا ونحو أخرى يقال لا متردد في أمر تشبيهه اليه بن فعل ذلك لا قدمه واجامه فالمراد من الحديث الاول والنظر فيه خبر كالجار والمجرور أن قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شئ يسير يصرفه كيف شاء كما يقرب الواحد من عباده اليسير بين اصبعين من أصابعه والمراد من الحديث الثاني انه تعالى يقبل التوبة في الليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها ٢٨٣ فلا يرتأى كما يبط الواحد من عباده يده للعلماء أي للاخذ فلا

التشبيح لظهور العلم به مما قدمه الآن اقتصاره على قوله وقال الاستاذ أبو القاسم القشيري في دفع التشبيح يدل على خلاف ذلك (قولنا بغير حجة) قال شيخنا العلامة هذه عبارة ابن الحاجب في تعريف التقليد والمناسبات ما قاله المصنف في تعريفه المتقدم ان يقول بغير معرفة دليله انتهى (وأقول) يمكن حمل هذه العبارة على ما قاله المصنف ثم يحذف المضاف أي بغير معرفة حجة أي دليل وتكون الحكمة في ارتكاب هذه العبارة الاشارة الى امكان حملها على ما قاله ثم رأيت شيخ الاسلام في الكلام على ما تقدم من تعريف التقليد أجاب بذلك وان لم يتعرض للحكمة المذكورة ثم رأيت المصنف في منع الموانع أجاب بأنه انما ارتكب هذه العبارة هنا لدقيقة هي من دقائق هذا الكتاب وهي ان ايمان المقلد الذي حكى عن الشيخ في صحته هو ايمان مقلد من يجوز عليه الخطأ أما مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك امان لا يسمى مقلدا فيخرج بقولنا المقلد أو يسمى فيخرج بقولنا من غير حجة لانه حجة في نفسه ونحن قد قدمنا اختيار انه يسمى أو احتمال انه يسمى وعند ذلك فيحسن اذا فرض الكلام في تقليد من يجوز عليه الخطأ تعين أن يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ايمان ذلك أصبح الايمان وأقواه وأكده قال فان قلت لكن يبقى عليكم ان اتباع العاقل المجتهد لا يكون تقليدا لان الذين عترفوا بالتقليد بأنه أخذ قول الغير بغير حجة قالوا قلنا بغير حجة ليخرج اتباع العاقل المجتهد فانه بحجة قلت ذلك ان قول أولئك ظننا منهم ان المجتهد بحجة على العاقل لان قوله يورث ظن أن هذا حكم الله في حقى وما أنا فاقول ليس من يجوز عليه الخطأ بحجة على أحد وان وجب تقليده فانما يلد مع احتمال أنه مخطئ انتهى وفيه نظر فان احتمال الخطأ لا ينافي الحجة بل يكفي

كما هو مراد المتكلمين فان القرآن بهذه الحقيقة ليس في المصاحف ولا في الصدور ولا في اللسان وانما المراد به مقابل المجازى يصح ان يطلق على القرآن حقيقة انه مكتوب محفوظ مقروء وانضاف به هذه الثلاثة وبانه غير مخلوق أي موجود أزلا وأبدا اتصاف له باعتبار وجودات الوجود الاربعه فان لكل موجود وجود في الخارج ووجود في الذهن ووجود في العبارة ووجود في الكتابة فهي تدل على العبارة وهي على ما في الذهن وهو على ما في الخارج (يشيب) الله تعالى عباده المكلفين (على الطاعة) فضلا (ويعاقبهم) (الآن يغفر غير الشر) على المغصبة) عدلا لاخباره بذلك قال تعالى فأما من ظنى وآثر الحيلة الدنيا فان الجحيم هي المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا الاخير مخصوص لعمومات العقاب (وله) سبحانه (اثابة العاصي وتعذيب المطيع والابلام الدواب والاطفال) لانهم ملوك يتصرف فيهم كيف يشاء لكن لا يقع منه ذلك لاخباره باثابة المطيع وتعذيب العاصي كما تقدم ولم يرد ايام الدواب والاطفال في غير قصاص والاصل عدمه أما في القصاص فقال صلى الله عليه وسلم لتؤذن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد لاشاة الجلاء من الشاة القرآن رواه مسلم وقال يقتض الخلق بعضهم من بعض حتى الجاه من القرآن وحتى للذرة من الذرة وقال ليختصم كل شئ يوم القيامة

يرد عطايا (القرآن) وهو (كلامه) تعالى القائم بذاته (غير مخلوق) وهو مع ذلك أيضا (على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا) بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ في صدورنا) بألفاظه الخبيثة (مقروء بالسنتنا) بحروفه المفوظة المسموعة فقوله على الحقيقة راجع الى كل من مكتوب ومحفوظ ومقروء قدم للاشارة الى ذلك وتنبه بقوله لا يجاز على انه ليس المراد بالحقيقة كنه الشئ

حتى الشان فيما اتطعنا رواهما الإمام أحمد قال المذري في الاول رواه الصحيح وفي الثاني اسناده حسن وقضية هذه الاحاديث ان لا يتوقف القصاص يوم القيامة على التكليف والقيمة فيقتصر من الطفل اطفال وغيره (ويستحيل وصفه) سبحانه (بالظلم) لانه ما لك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء فلا ظلم في التعذيب والايلام المذكورين لو فرض وقوعهما (براه) سبحانه (المؤمنون يوم القيامة) قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت في احاديث الصحيحين الموافقة لقوله تعالى وجود يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمخصة لقوله تعالى لا تدركه الابصار اى لا تراها * منها حديث ابي هريرة رضى الله تعالى عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضارون في الشمس ايس دونها سبحانه قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الخ وفيه ان ذلك قبل دخول الجنة وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار وخففة من الضير اى الضرر اى هل يحصل لكم في ذلك ما يشوش عليكم الرؤية بحيث تشكون فيها كما يحصل في غير ذلك * وحديث صهيب في مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئا ازيد لكم فيقولون ألم تبيض ٢٨٤ وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتجننا من النار فيكشف الحجاب فأعطوا شيئا أحب اليهم

ففيها لزوم العدل بها (قوله مع احتمال شك آو وهم) قال شيخنا العلامة الاضافية بيانية اذا الشك احتما لان بقاوم سببهاهما والوهم احتمال مرجوح انتهى وعلمه فالاحتمال في عبارة المصنف للجنس حتى يتناول الاحتمالين اللذين هما الشك وعلى هذا فالاحتمال متحقق بالفعل فالعنى مصاحبا للشك أو الوهم وبؤيد ذلك بل يصرح به قول الشارح بان لا يجزم به على وفق قول المصنف جزما وتعليله بقوله مع أدنى تردد ولم يقل مع احتمال التردد لكان يبيى الكلام فيما لو لم يحصل تردد بالفعل لكنه بحيث يتردد لو شك أو عرضت له شبهة فان اكتفى بإيمانه مع هذا فهو مشكل بل قد يخالفه قول المصنف في منع الموانع مانعة أصل أطبق المسلمون على ان الايمان متى اعتراه أدنى شك أو اختلجه أدنى ريب زال وكان ذلك الطارئ كقراوان الواجب عقد مصمم لا يزحزحه رباح الشبهات انتهى لكن يوافقه قول التقنازاني المعتمد برى التصديق هو اليقين أعنى الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويحجى لظن الغالب الذى لا يخطر معه النقص بالبال في حكم اليقين انتهى فقوله الذى لا يخطر معه يشمل مامعه امكان الخطر ولانه ظاهر فى نفي الخطر بالفعل لا مطلقا وان لم يكف به معه فبمعين ان تحمل الاضافة على ظاهرها والمعنى مع احتمال وجود شك أو وهم اى مع قبول ذلك وامكانه (قوله عند الاشعري وغيره) قال شيخنا العلامة قال التقنازاني في شرح المقاصد وأما المقلد فقد ذكر بعض من نظرى الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء أحكام الاسلام عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله

من النظر الى ربهم تعالى وفي رواية ثم تلا هذه الآية للذين أحسنوا الحسنى وزيادة أى فالحسنى الجنة والزيادة النظر اليه تعالى ويحصل بان ينكشف انكشافا تاما منزها عن المقابلة والجهة والمكان أما الكفار فلا يرونه يوم القيامة لقوله تعالى كذا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون الموافق لقوله تعالى لا تدركه الابصار (واختلف هل تجوز الرؤية) له تعالى (في الدنيا) في المعلقة (وفي المنام) فقبل نعم وقبل لا أما الجواز في المعلقة فلا لأن موسى عليه الصلاة والسلام

طلبها حيث قال رب أرني أنظر اليك وهو لا يجمل ما يجوز وما يمنع على ربه تعالى والمنع لان قومه طلبوها فعوقبوا عليه قال تعالى فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم واعترض بان عقابهم لعنادهم وتعنتهم في طلبها الا لامتناعها وأما المنع في المنام فلان المرقى فيه خيال ومنال وذلك على القديم محال والجهير قال لا استحالة لذلك في المنام وسكت المصنف عن الوقوع ويدل على عدمه في المعلقة وهو قول الجمهور وقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله موسى عليه الصلاة والسلام ان تراني وقوله صلى الله عليه وسلم لن يري أحد منكم ربه حتى يموت رواه مسلم في كتاب القنن في صفة الدجال نعم اختلاف الصحابة في وقوعها هل صلى الله عليه وسلم ليله المعراج والصحيح نعم واليه اسند القائل بالوقوع في الجملة لكن روى مسلم عن ابي ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأت ربك تعالى قال رأت نورا وراية نورا اى أراه بشفيدون اى وضيرا وراه الله تعالى اى يجيبني النور المغشى للبصر عن رؤيته وقد ذكر وقوعها في المنام لكثير من السلف منهم الامام أحمد وعلى ذلك المعبرون للرؤيا وبالغ ابن الصلاح في انكاره لما تقدم في المنع (السعيد من كتبه) الله (في الازل سعيدا) أى لا في غيره (والشقي عكسه) أى من كتبه الله في الازل شقيا لا في غيره (ثم لا يتبدلان) أى المكتوبان في الازل بخلاف المكتوب في غيره كاللوح المحفوظ قال تعالى بحول الله ما يشاء ويثبت

وعنده أم الكتاب أي أصله الذي لا يغير منه شيء كما قاله ابن عباس وغيره وفي جامع الترمذي حديث فرغ ربك من العباد فبق في الجنة وفريق في السعير (ومن علم) أي الله تعالى (موتة مؤمنًا فليس بشيء) بل هو سعيد وان تقدم منه كفر وقد غفر ومن علم موته كفر فاشق وان تقدم منه إيمان وقد حبط وفي قول للأشعري تبين أنه لم يكن إيمانًا فالسعادة الموت على الإيمان والشقاء الموت على الكفر ويترب على الأولى الخلود في الجنة وعلى الثانية الخلود في النار قال تعالى وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها وقال تعالى فأما الذين شقوا ففي النار خالدين فيها (وأبو بكر) رضي الله تعالى عنه (ما زال يعين الرضا) منه تعالى كما قال الأشعري وان لم يتصف بالإيمان قبل تصديقه النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن (والرضا والمحبة) من الله تعالى (غير المشيئة والارادة) منه فان معنى الأولين المترادفين أخص من معنى الثانيين المترادفين إذ الرضا الإرادة من غير اعتراض والاخص غير الأعم (فلا يرضى لعباده الكفر) مع وقوعه من بعضهم بعشيتته (ولو شاء ربك ما فعلوه) وقالت المعتزلة الرضا والمحبة نفس المشيئة والارادة (هو الرزاق) كما قال تعالى ان الله هو الرزاق أي فلا رازق غيره وقالت المعتزلة من حصل له الرزق يتعب فهو الرازق لنفسه أو بغير تعب قاله هو الرزاق له (والرزق) بمعنى المرزوق (ما ينفع به) ٢٨٥ في التغذي وغيره (ولو) كان (حراما)

بغصب أو غيره خلافا للمعتزلة في قوله لا يكون الاحلالا لاستناده الى الله تعالى في الجملة والمستند اليه لا تنقاع عباده فيجب ان يكون حراما يعاقبون عليه قلنا لا فيج بالنسبة اليه تعالى يفعل ما يشاء وعقابهم على الحرام اسوء مما شرتهم أسبابه ويلزم المعتزلة أن المتغذي بالحرام فقط طول عمره لم يرضه الله تعالى أصلا وهو مخالف لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لانه تعالى لا يترك ما أخبر به عليه (بيده) تعالى (الهداية والاضلال)

عليه وسلم من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوى التحقيق منهم انه وان كان جاهلا اسكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك انتهى ينصه ولا مزية في مخالفة الكلام المصنف والشارح انتهى (وأقول) أما أولا فلو ثبتت المخالفة المذكورة لم تضر المصنف والشارح اذ لا يلزمهم ما نقله سد الفتناني في كل ما نقله وكثيرا ما يختلف العلماء في النقل من غير أن يعترض على واحد منهم بنقل غيره المخالف لنقله كما لا يخفى وأما ثانيا فان أراد بخلافه لكلام المصنف والشارح انه يبطل عموم النقل عن غير الأشعري لدلالة قوله فقال السكيتون نعم لانه جاهل بالله ورسوله والجهل بذلك كفر أقول جمع كثير بكفره فلا يصح نسبة القول بإيمانه لغير الأشعري أيضا على سبيل العموم فجوابه من وجهين الأول ان التعبير بغيره ليس صريحا في العموم بل يجوز ان يراد به الغير في الجملة بل شاع في لسان المصنفين استعمال هذه العبارة في الغير في الجملة يقولون قاله أو ذكره فلان وغيره أو قال أو ذكره فلان وغيره كذا ولا يرادون بالغير جميع الاعمار بل كثيرا ما يرادون به واحد أو اثنين مثلا كما لا يخفى ذلك على من له أدنى تتبع لصنيعهم وحينئذ فيجوز ان يراد بالشارح بقوله وغير المأخوذ من كلام المصنف الغير في الجملة ولا ينافي ذلك اقتصار المصنف على أي هاشم في قوله خلافا لابي هاشم لجواز ان يراد خلافا لابي هاشم واتباعه أو ومن وافقه مثلا فانه كثيرا ما يراد هذا المعنى مع الاختصار على البعض لشهرته بذلك الحديث أو كونه متبوعا فيه مثلا وقد نقل المصنف في منع الموانع عن قتارى والده ما يفيد موافقة جميع أهل السنة للأشعري فيما نسب اليه فيجوز ان يراد بالغير العموم بالنسبة لاهل السنة ويريد مع أبي هاشم من وافقه من المعتزلة وهما (خلق الضلال) وهو الكفر (وخلق الاهتداء وهو الايمان) قال تعالى ولو شاء الله لجهلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء من يشاء الله بضلاله ومن يشاء يهديه على صراط مستقيم وزعت المعتزلة انما يهدي العبد يهدي نفسه ويضلها بناء على قولهم انه يخلق افعاله (والتوفيق خلق القدرة) والداعية الى الطاعة (وقال امام الحرم من خلق الطاعة والخذلان ضده) فهو خلق القدرة على المعصية والداعية اليها وخلق المعصية (واللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخره) بان تقع منه الطاعة دون المعصية (والحتم والطبع والاكنة) الواردة في القرآن فتوحتم الله على قلوبهم لم يسمعوا فلو جهم اكنة أن يفقهوه وعبارات عن معنى واحد وهو (خلق الضلال في القلب) كالاضلال (والمباهيات) المحككات أي حقائقها (مجمولة) بسيطة كانت أو مركبة أي كل ماهية يجعل الجاعل وقيل لامطابقا بل كل ماهية متغيرة بذاتها (وثالثها) مجمولة (ان كانت مركبة) بخلاف البسيطة (أرسل الرب تعالى رساله) مؤيد من منه (بالمعجزات الباهرات) أي الظاهرات (وخص محمد أصلي الله عليه وسلم) منهم (بانه خاتم النبيين) كما قال في كتابه المبين ولكن رسول الله وخاتم النبيين (المبعوث الى الخلق أجمعين) كما في حديث مسلم وأرسلت الى الخلق كافة وفسر بالانيس والجن كما يفسرهم ما من بلغ في قوله تعالى وأوحى الى هذا القرآن لا نذكركم به

ومن بلغ أي بلغه القرآن والعالمين في قوله تعالى نزل القرآن على عبده ليكون للعالمين نذيرا وصرح الحلبي والميرقي في الباب الرابع مع شعب الإيمان بأنه عليه الصلاة والسلام لم يرسل إلى الملائكة في الباب الخامس عشر بانفكاكهم من شرعه وفي تفسير الإمام الرازي وأبرهمن النسي حكاية الإجماع في نفسه الآية الثانية على أنه لم يكن رسولا إليهم (المفضل على جميع العالمين) من الأنبياء والملائكة وغيرهم فلا يشركه غيره من الأنبياء فيما ذكر (وبعده) في التفضيل (الأنبياء ثم الملائكة عليهم) الصلاة والسلام) فهم أفضل من البشر غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (والمعجزة) المؤيد بها الرسل (أمر خارق للعادة) بأن يظهر على خلافها كاحياء ميت واعدام جبل وانفجار الماء من بين الأصابع (مقرون بالتحدي) منهم (مع عدم المعارضة) من الرسل إليهم بأن لا يظهر منهم مثل ذلك الخارق (والتحدى الدعوى) للرسالة تخرج غير الخارق كطولوع الشمس كل يوم والخارق من غير تحد وهو كرامة الولي والخارق المتقدم على التحدي والمتأخر عنه بما يخرج عن المقارنة العرفية وخرج السحر والسحرة من المرسل إليهم اذ لا معاوضة بذلك (والإيمان تصديق القلب) أي بما علم بحجج الرسول به من عند الله ضرورة أي الادعاء والقبول له والتكليف بذلك وإن كان من الكيفيات ٢٨٦ النفسانية دون الأفعال الاختيارية بالتكليف بأسبابه كالقاء الذهن وصرف

فانه قال في فتاويه بعد ان صور المقلد ما نصه فابوهاشم يقول بكفره وطائفة من أهل السنة يقولون بإيمانه ولكنه عاص بترك النظر والحجج من مذهب أهل السنة أنه ليس بعاص بل هو مؤمن مطيع لان الله لم يكلفه الا الاعتقاد الجازم المطابق وقد حصل وأما القيام بتقرير الأدلة ودفع الشبهة فذلك فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقي انتهى * والثاني ان مقتضى كلام المصنف في منع الموانع انه لا يسلم بثبوت خلاف فيما ذكره أبوهاشم فانه قال وقد عزي إلى الأشعري أنه لا يصح أي إيمان المقلد وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه ان يكفر غالب المسلمين لان الغالب عوام لا إيمان لهم الا بال التقليد والمسئلة غير منصوصة للشيخ وقد اختلف عليه أصحابه فقال قائلون منهم - الاستاذ أبو القاسم القشيري هذا كذب على شيخنا رضى الله عنه وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الاسواء كل مكلف بعقد صحيح عصم وقال قائلون التقليد لا بد منه من أدنى تردد اذا ليس صاحبه على بصيرة فوجب القطع الجازم وأدنى التردد يضر فلا إيمان للمقلد وهذا يرفع الخلاف في المسئلة فانه ان فرض أدنى تردد قطع بأنه غير كاف لم يخالف في هذا الا أبوهاشم فانه زعم ان ذلك القدر من التردد البعيد لا يضر وخرق في هذا اجماع أهل الحل والعقد ومن الغريب أنه يقول مع ذلك الاعتقاد الجازم المطابق لا يكفي الا اذا كان عن دليل وقد خالف في الأمر بن طوائف الاسلام وادلة العقل والنقل فهذا خلاف لا يعابها وأما الخلاف في إيمان المقلد والتحقيق انه لفظي وان من منعه فسر التقليد بأنه أخذ من مذهب الغير مع عدم القطع وثبيل الصدر بما يقوله واذا كان إيمان المقلد هكذا فهو مزوج بالشك فلا يصح ومن جوز إيمانه لم يفسر التقليد بهذا بل جوز ان يكون المقلد قاطعا وقد زعم ان كل قاطع عنده من دليل

النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع (ولا يعتبر) التصديق المذكور في الخروج به عن عهدة التكليف بالإيمان (الامع) التلطف بالشهادتين من القادر عليه الذي جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفي عنا حتى يكون المتأفق مؤمنا فيما عقدنا كافر اعتد الله تعالى قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولن يجد لهم نصيرا (وهل التلطف) المذكور (شرط) للإيمان (أو) شرط منه (فيه) تردد للعلماء (والاسلام أعمال الجوارح)

عن الطاعات كالتلطف بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير ذلك (ولا يعتبر) الاعمال المذكورة في الخروج بها عن عهدة عن التكليف بالاسلام (الامع الإيمان) أي التصديق المذكور (والاحسان أن اعبد الله تعالى) كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يرأى كذا في حديث الصحيحين المشغل على بيان الإيمان بأن تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وبيان الاسلام بأن تشهد ان لا اله الا الله وأن محمدا رسله الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحتج البيت ان استطعت إليه سبيلا وهذا لفظ رواية مسلم وفيها تقديم الاسلام على الإيمان عكس رواية البخاري التي تبعها المصنف لان اعلى ترتيب الواقع وتأخير الاحسان عنهم ما هو امر اقبه الله تعالى في العبادة اشامله لهما حتى يقع على الكمال من الاخلاص وغيره لانه كمال بالنسبة إليهما (والفسق) بان ترتكب الكبيرة (لا يزال الإيمان) خلافا للمعتزلة في زعمهم انه من يله معنى انه واسطة بين الإيمان والكفر بناء على زعمهم أن الاعمال جزء من الإيمان (والمبت مؤمنا فاسقا) بان لم يتب (تحت المشيئة امان يعاقب) بادخاله النار (ثم يدخل الجنة) بموته على الإيمان (وأما يسأخ) بان لا يدخل النار (بجز فضل الله تعالى) (أو) بفضل (مع الشقاة) من النبي صلى الله عليه وسلم قال القاضي عياض وغيره أو بمن يشاء الله تعالى وتردد النووي في ذلك قال والد المصنف لانه لم يرد تصريح

بذلك ولا ينفيه قال وهي في اجازة الصراط بعد وضعه ويلزم منها النجاة من النار وزعم المعتزلة انه يتخلد في النار ولا يجوز العفو عنه ولا الشفاعة فيه (وأول شافع وأوله) يوم القيامة (حيب الله المصطفى صلى الله عليه وسلم) قال صلى الله عليه وسلم أنا أول شافع وأول مشفع رواه الشيخان وهو أكرم عند الله تعالى من جميع العالمين وله شفاعات أعظمها في تجليل الحساب والاراحة من طول الوقوف وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم الثانية في ادخال قوم الجنة بغير حساب قال النووي وهي مختصة به أيضا وتردد ابن دقيق العيد في ذلك ووافقه والد المصنف وقال لم يرد فيه شيء الثالثة فمن استحق النار كما تقدم الرابعة في اخراج من ادخل النار من الموحدين ويشاكره فيها الانبياء والملائكة والمؤمنون الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها ويجوز النووي اختصاصها به (ولا يموت أحد الا باجله) وهو الوقت الذي كتب الله تعالى في الازل انتماء حيااته فيه بقتل أو غيره وزعم كثير من المعتزلة أن القاتل قطع بقتله أجل المقتول وأنه لو لم يقتله لعاش أكثر من ذلك (والنفس باقية بعد موت البدن) منعمة أو معدبة (وفي فتاها عند القيامة تردد) قيل تنفى عند النفخة الاولى كغيرها (قال الشيخ الامام) والد المصنف (والاظهار انما لا تنفى أبدا) لان الاصل في بقائها بعد الموت استمراره (وفي عجب الذنب) بفتح العين وسكون الجيم ٢٨٧ هل يبلى (قولان) المشهور منه ما انه

لا يبلى الحديث الصحيحين ليس من الانسان شيء الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفي رواية لمسلم كل ابن آدم ياكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي رواية لا جدوا بن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حمة خردل منه تنشون وهو في أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبهه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (قال المزني الصحيح) أنه (يبلى) كغيره قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه (وتأول الحديث) المذكور بانه لا يبلى بالتراب

عن نفسه وان لم يستطع التعبير عنه على ما سخره فيه يرجع الى انه هل مع التقليد قطع فلا يضر اذا حصل القطع أو لا قطع معه فضر أو الى انه هل مع القطع تقليد أو عند ترقى المقلد الى القطع يرتفع التقليد وربما قال هذا القائل لا تقليد الا في الظنون ثم قال من جله كلام طويل أيضا والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا يعني كون الجزم عن دليل اجمالي الى ان قال وقد يكون الجزم لاعتبار ضرورة ولا عن دليل خاص وذلك كإيمان العوام قال الشيخ الامام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافا لابي هاشم انتهى فانظر قوله وقد خالف في الامر بين طوائف الاسلام وقوله عن القشيري وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الاسواء كل مكلف يعتقد صحيح مصمم وقوله فالتحقيق انه لفظي الخ وقوله والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا وقوله عن الشيخ الامام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافا لابي هاشم ومعلوم ان خلافة أبي هاشم مع غيره انما هي في التقليد المحض فهذه الامور كلها تقتضي منع المصنف ثبوت خلاف حقيقي عن غير أبي هاشم في المسئلة فلا يرد عليه نقل غيره الخلاف لانه منازع فيه وما منع كونه حقيقيا وان أراد بخلافه لئلا كلام المصنف والشارح انه يبطل نقل ما ذكر عن الاشعري وغيره من أهل السنة جميعهم أو بعضهم فيرد ذلك أن السعد قبل ما نقله عنه ذكر عن الاشعري وغيره ما يوافق نقل ما ذكر عنه فانه قال علمه شامل لكل معلوم (قوله ممكن أو ممكنة) هلا قال أو واجبا كما قال غيره كالواقف وقد يجاب بانه أراد بالمكن ما يشمل الواجب وهو لا يمتنع (قوله وما لا فلا) ظاهره ان المعنى وما لم يعلم انه يكون وليس مراد ابل المراد وما علم انه لا يكون كما بينه الشارح وظاهر عبارة المتن تشمل صورتين احدهما انتفاء العلم رأسا وهو محال والثانية علم انه لا يكون لانه بصدق عليه عدم علم انه يكون

بل بالتراب كما ثبت الله ملك الموت بلاملك الموت (وحقيقة الروح) وهي النفس (لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم) وقد سئل عنها العدم نزول الامر بيانها قال تعالى وبسألوئك عن الروح قل الروح من امر ربي (ففسك) نحن (عنها) ولا تعبر عنها بأكثر من موجود كما قال الشيخ الجنيد وغيره وانما انضون فيها الاختلاف فقال جهوا المتكلمين انها جسم لطيف مشتبه بالبدن اشتباها الماء بالعود الاخضر وقال كثير منهم انها عرض وهي الحياة التي صار البدن بوجودها حيا قال السهروردي وبذل للاول وصفها في الاخبار بالهبوط والعروج والتردد في البرزخ وقالت الفلاسفة وكثير من الصوفية انها ليست بجسم ولا عرض وانما هي جوهر مجرد قائم بنفسه غير متغير متعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج عنه (وكرامات الاولياء) وهم العارفون بالله تعالى حسب ما يمكن المواظبون على الطاعات المجتنبون للمعاصي المعروضون على الانهالك في اللذات والشهوات (حق) أي جائزة وواقعة كجريان النيل بكتاب عمر ورويته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بها وند حتى قال لا معرا لجيش ياسارية الجبل الجبل محذرا له من وراء الجبل ليكن العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكثير بخالد السهم من غير تضرره وغير ذلك مما وقع للاجتماع وغيرهم (قال القشيري ولا ينتهون الى نحو ولدون والد) وقلب جاد بهمة قال المصنف وهذا حق يخص قول غيره ما جاز

ان يكون معجزة النبي جاز أن يكون كرامة لولي لا فارق بينهما الا التحدي ومنع أكثر المعتزلة الخوارج من الاولياء وكذا الاستناد
ابو اسحق الاسفرايني قال كل ما جاز تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهريه مثله كرامة لولي وانما بالغ الكرامة اجابة دعوة أو موافاة ماء
في بادية في غير توقع المياه أو نحو ذلك مما ينحط عن خرق العادات (ولا تكفر أحد من أهل القبلة) بيدعته ككبرى صفات الله تعالى
وخلقه افعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة ومنهم من كفرهم لانكارهم بعض ما علم بشيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ضرورة
(ولا تجوز) نحن (الخروج على السلطان) وجوزت المعتزلة الخروج على السلطان الجائر لان عزلته بالجور عندهم (ونعمت قدان عذاب
القبر) وهو الكافرو الفاسق المراد تعذيبه بان ترد الروح الى الجسد أو ما بقي منه (وسؤال المالكين) منكر ونكير للمقبور بعد رده روحه
اليه عن ربه ودينه ونبيه صلى الله عليه وسلم فيجبهم ما عاينوا في مامات عليه من ايمان أو كفر (والحشر) الخلق بان يحبسهم الله تعالى بعد
قنائهم ويجمعهم للعرض والحساب (والصراط) وهو جسر ممدود على ظهر جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يمر عليه جميع
الخلق فيجوز له أهل الجنة ونزل به أقدام ٢٨٨ أهل النار (والميزان) وله لسان وكفتان يعرف به مقادير الاعمال بان توزن صحفها به

وهو المراد (قوله بقاء غير مستفتح) ان فسر البقاء بما فسر ربه وهو استمرار الوجود الذي
حققه الوجود في الزمن الثاني أشكل لان هذا مستفتح لانه ما بعد الاول وكان المراد بالبقاء
هنا الوجود الباقي (قوله وهي ما دل على الذات باعتبار صفة) والمراد هنا تلك الصفة وان حصل
تداخل مع قوله وصفات ذاته لان مقام التنزيه مقام خطابة (قوله أو دل عليه التنزيه) قد يدل
على ان ما دل عليه التنزيه من المذكورات هنا لا يدل عليه بالفعل لانه لا يتوقف عليه ~~ال~~كن
الظاهر ان ما دل عليه الفعل يدل عليه التنزيه لان اضدادها كالحجز ونحوه نقص فليراجع (قوله
وتنزه عند سماع المشكل) يحتمل انه مخصوص لما قبله أي نعت قد ظاهر المعنى الا ان يكون مشكلا
فتنزه عنه وهو ظاهر شرح الزركشي بقوله والقصد أن كل ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من
الصفات الاتقة بجلاله نعت قد ظاهر المعنى وما ورد في من المشكل ما ظاهره الاتصاف بالحدوث
والتغير كقوله تعالى وجاء ربك والملاك وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا كل ليلة فالتنزه عند
سماعه مما لا يليق به انتهى ويحتمل ان المراد ان نعت قد الظاهر لكن ان كان الظاهر لا اشكال فيه
اعتقدهناه وان كافيه اشكال اعتقدهناه أي اعتقدهنا ذلك المعنى الظاهر بمعنى يليق به هو به أعلم
مثلا نعت قد من قوله الرحمن على العرش استوى ثبوت الاستواء له وهو معنى ظاهر لكن على وجه
يليق به هو به أعلم فمعنى اعتقاد الظاهر هنا ان نعت قد ثبوت الاستواء له الذي دل عليه ظاهر اللفظ
لكن بمعنى يليق به هو به أعلم (قوله ~~لكن~~ لا يقع منه ذلك) قد يشك بان ايلام الاطفال
والدواب أمر مشاهد لظهور وقوع الامراض المشككة والعاهات العظيمة الاطفال والدواب
فلمعنى عدم وقوع الايلام الا ان يراد عدم وقوع الايلام في الآخرة لا في الدنيا (قوله

(حق) للنصوص الواردة في ذلك قال تعالى وحشرناهم فلم تغادرهم أحدنا ونضع الموازين القسط ليوم القسامة فلا تظلم نفس شيئا وقال صلى الله عليه وسلم عذاب القبر حق ومر على قبرين فقال انهما ليعذبان وقال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه آتاه ملكان فيبعدها فيقولان له ما كنت تقول في هذا انني محمد فاما المؤمن فيقول أشهد انه عبد الله ورسوله الى أن قال وأما الكافر أو المنافق فيقول لأدرى الخ رواهما الشيخان وغيرهما وفي رواية لابن داود وغيره

قوله ولان له من ربه وما يذكر وما هذا الرجل الذي بعث فيكم فيقول المؤمن ربني الله ودينني الاسلام والرجل المبعوث ويستحيل
رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول الكافر في الثلاث لأدرى وفي رواية للترمذي يقال لاحدهما المنكر ولآخر النكير وفي
رواية للبيهقي فيأتيه منكر ونكير وفي الصحيحين أحاديث يحشر الناس حفاة مشاة عراة غولا أي غير مخنئين وأحاديث يضرب
الصراط بين ظهري جهنم ومرور المؤمنين عليه متقاوتين وأنه منزلة أي تزل به أقدام أهل النار فيها وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري
بلغني انه ادق من الشعر وأحد من السيف وروى البزار والبيهقي حديث بوقى بن ادم فيوقف بين كفتي الميزان الخ (والجنة والنار
مخلوقتان اليوم) يعني قبل يوم الجزاء للنصوص الدالة على ذلك نحو أعدت للمتقين أعدت للكافرين وقصة آدم وحواء في اسكانهما
الجنة واخراجهما منها بالزلة وزعم أكثر المعتزلة انهم ما انما يخلفون يوم الجزاء (ويجب على الناس نصب امام) يقوم بمصالحهم كسد
النفور وتجهيز الجيوش وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وغير ذلك لاجماع الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على
نصبه حتى جعلوا لهم الواجبات وقدموه على دنه صلى الله عليه وسلم ولم تزل الناس في كل عصر على ذلك (ولو) كان من نصب
(مقضولا) فان نصبه يكتفي في الخروج عن عهدته النصب وقيل لا بل يتعين نصب الفاضل وذهبت الخوارج الى أنه لا يجب نصب امام

والامامية الى وجوده على الله تعالى (ولا يجب على الرب سبحانه وتعالى شيء) لانه خالق الخلق فكيف يجب لهم عليه شيء وقالت المعتزلة يجب عليه أشياء يتقرب الذم بتركها منها الجزء أى الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنها اللطف بان يعمل بعباده ما يشرههم الى الطاعة ويبيدهم عن المعصية بحيث لا ينتهون الى حد الجلاء ومنها الاصلح لهم في الدنيا من حيث الحكمة والتدبير (واللهاد الجسماني) أى عود الجسم (بعد الاعدام) باجرائه وعواوضه كما كان (حق) قال تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا أول خلق نعيده كما بدأكم تعودون وأنكرت الفلاسقة إعادة الاجسام وقالوا انما تعاد الارواح بمعنى انها بعد موت البدن تعاد الى ما كانت عليه من التجرد متلذذة بالكمال أو متألمة بالنقصان وقوله بعد الاعدام هو العصم وقيل لا يعدم الجسم وانما تفرق أجزاؤه (ونعتقد ان خبر الامامة بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر خليفته فعمرو فعثمان فعلي أمراء المؤمنين رضى الله عنهم أجمعين) لاطباق السلف على خيرتهم عند الله تعالى على هذا الترتيب وقالت الشيعة وكثروا من المعتزلة الا فضل بعد النبي على وميزهم المصنف عن مشاركتهم في أسمائهم عما كانوا يدعون به فكان يدعى أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه خلقه في أمر الرعية مع انه استخلفه للصلاة بالناس في مرض وفاته صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ٢٨٩ ويدعى كل من الثلاثة أمير المؤمنين

(و) نعمة قد (برائة عائشة) رضى الله عنها (من كل ما قد ذقت به) تنزول القرآن ببرائتها قال تعالى ان الذين جاؤا بالافك الآيات (وعسى عما جرى بين الصحابة) من المنازعات والمماريات التي قيل بسببها كثير منهم فتلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا تلوث بها ألسنتنا (ونرى الكل مأجورين) في ذلك لانه مسبب على الاجتهاد في مسئلة تظنية للمصيب فيها أجران على اجتهاده واصابته وللخطي أجر على اجتهاده كما ثبت في حديث الصحبة ان الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران واذا اجتهد فأخطأ

و يستحيل وصفه بالظلم في كلام السيد الشريف يعني امكان الظلم في حقه تعالى والالم يقع التمدح ببقية فراجعهم انظر في رسالته في خلف الوعيد (قوله ليراه المؤمنون يوم القيامة) المتبادر من القيامة معناها المشهور فهل المراد الدنيا التي اختلف في الرؤية فيها ما قبلها حتى يشمل البرزخ أو ما قبل الموت فيكون حال البرزخ مسكونا عنه سرره وراجعهم (قوله ويدل على عدمه في اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى لا تدركه الابصار) فيه حمل الآية على أصل الرؤية لا الاحاطة والافلا دلالة لها على منع أصل الرؤية (قوله من كتبه الله في الازل سعيدا) اهل المراد بالكتابة العلم القديم وهل يمكن ان يراد حقيقة الكتابة على قول العضد وغيره بقدم الفاظ القرآن فانه اذا جاز قدم الفاظها المانع من جواز قدم كتابة (قوله ومن علم مونه مؤمنا فليس بشيء) لا يفي عن هذا ما قبله اذ ليس فيه بيان المراد بالسعادة وانما فيه بيان المعتمدة من السعادة وانه الذي في الازل بخلاف هذا ففيه بيان ان المراد بالسعادة الموت على الايمان (قوله لانه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره من آمن) فيه امور الاول انه دل المراد انه ثبت حالة الكفر عن جميع غيره من آمن فان كان كذلك فقد يستبعد فليراجع السير وليجروا الا فلا يختص أبو بكر بما ذكره ويجب بانه على تقدير ان غيره شاركه في عدم ثبوت الكفر لانه كان في ذلك أحسن حالا وسيرة من غيره والثاني ان مقتضاه انه لو ثبت حالة الكفر لم يكن بعين الرضا فان كان المراد ثبات الرضا بمعنى ترك الاعتراض فهو مشكل على القول بعدم تكليف أهل الفترة لا تنقضاء الاعتراض وان ثبت تلك الحالة لعدم التكليف وان كان المراد بآيات الرضا الاقبال عليه بالعبادة ومزيد الرحمة فواضح والثالث انه لم عبر بقوله حالة كفر دون كفر ويحتمل انه لانه لا كفر حينئذ لعدم

٢٧ ت ح فله أجر (و) نرى (ان الشافعي) امامنا (وما لك) شيخه (وأبا حنيفة والسفيانين) الثوري وابن عيينة (وأحمد) ابن حنبل (والاوزاعي واسحق) بن راهويه (وداود) الظاهري (وسائر أئمة المسلمين) أي باقيهم (على هدى من ربهم) في العقائد وغيرها ولا التفات لمن تكلم فيهم بآهم برؤن منه قال المصنف وقول امام الحرمين ان المحققين لا يقيمون للظاهرة وزنا وان خلافهم لا يعتبر بحجة عندى ابن حزم وامثاله وأما داود فعاد الله ان يقول امام الحرمين أو غيره ان خلافه لا يعتبر فلقد كان جبالا من جبال العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والاحاطة باقوال الصحابة والتابعين والقدرة على الاستنباط ما يعظم وقعه وقد دونت كتبه وكثرت اتباعه وذكره الشيخ أبو اسحق السمراسي في طبقاته من الأئمة المتبوعين في الفروع وقد كان مشتهرا في زمن الشيخ وبعده بكثير لاسيما في بلاد فارس شيراز وما والاها الى ناحية العراق وفي بلاد المغرب (و) نرى (ان الشيخ أبا الحسن) علي ابن اسمعيل (الاشعري) وهو من ذرية أبي موسى الاشعري الصحابي (امام في السنة) أي الطريقة لمعتقدة (مقدم) فيها على غيره ولا التفات لمن تكلم فيه بما هو يرى منه (و) نرى (ان طريق الشيخ) أبي القاسم (الحنفلي) سيد الصوفية علما وعلا (وصحبه طريق مقوم) فانه خال عن البدع داعي على التسليم والتعويض والتبري من النقص ومن كلامه الطريق الى الله تعالى مسدود على خلقه

الاعلى المقتفين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت في المنام اني اتكلم على الناس فوقت على ملك فقال ما أقرب ما يقرب به المتقربون الى الله سبحانه وتعالى فقلت عمل خفي عنيان وفي فؤدي وهو يقول كلام موفق والله ولا التفات لمن وماهم في جملة الصوفية بالزندقة عند الخليفة السلطان حتى أمر بضرب أعناقهم فامسكوا الا لجنيد فانه تستر بالقمة وكان يفتي على مذهب أبي نور شيخه وبسط لهم النطع فتقدم من آخرهم أبو الحسن الثوري للشاف فقال له لم تقدمت فقال أوثرا صحابي بحياة ساعة فبهت وأنهي الخبر الى الخليفة فردهم الى القاضي فسأل الثوري عن مسائل فقهية فاجابه عنها ثم قال وبعد فان الله عما اذا قاموا قاموا بالله واذا انطقوا انطقوا بالله الى آخر كلامه فبكى القاضي وأرسل يقول للخليفة ان كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الارض مسلم خفي سيلاهم رحمة الله ونفعنا بهم ثم قتل من الصوفية الحسين الخلاج في سنة تسع وثلثمائة من سني الخليفة المذكور وهو أبو الفضل جعفر المقتدر (ومع لا يضرحهله) في العقيدة بخلاف ما قبله في الجملة (وتتبع معرفته) فيها ما يذكر الى الخاتمة وهو (الاصح) الذي هو قول الاشعري وغيره (ان وجود الشيء) في الخارج واجبا كان وهو الله أو ممكنا وهو الخلق (عنه) أي ليس زائدا عليه (وقال كثير منا) ٢٩٠ أي من المتكلمين (غيره) أي زائدا عليه بأن يقوم الوجود بالشئ من حيث

التكليف بالايان (قوله ولو شاء بك ما فعلوه) ههنا اعتراض لشيخنا العلامة أجبنا عنه بما مشه (قوله ويلزم المعتزلة الخ) يريد علينا نظيره وهو ان ولد ولم ينتفع بشئ الى ان مات الى آخر ما يناسبه امش السكال الا ان يقال ذات النصوص على ان من انتفع بشئ كان رزقا وكان رازقه الله تعالى فيلزم على قولهم المخالفة في الصورة الموردة عليهم بخلاف الموردة علينا لان لم ينتفع بشئ (قوله ما يقع عنده صلاح العبد) يحتمل ان يجعل ماعلى خلق القدرة المقارنة للطاعة فيوافق التوفيق ويحتمل أن يريد به الطاعة ويكون قوله صلاح العبد على حذف المضاف أي سبب الصلاح ويفسر سبب الصلاح بامثال الامر ونحوه فيحترر ويراجع هو امش الحواشي (قوله وحديث النفس الى آخر قوله بين فعل الخاطر) أراد بالخاطر ما وقع في النفس وبقي له ما يعمل القول فيما اذا كان الخاطر قولا كما اذا كان الخاطر غيبة زيدا باللسان قد بدعه له النطق بالغيبة أي الاتيان باللفظ الذي يكرهه وقد يقال الواقع في النفس فعل تلك المعصية فكان قياس ذلك أن يقول بين الخاطر وعدمه (قوله ما لم يتكلم أو يعمل) أي بصيغة المضارع المبدوءة بالفاء أي أي الشخص ذو النفس أو المبدوء بقاء الغائبة أي النفس والمراد ما لم يتكلم بذلك الخاطران كان معصية قولية أو يعمل ذلك الخاطران كان معصية فعلية كان يكون الخاطر قد فاقم قدف أو شرب خمر فشرّب والحاصل ان ما ترددت النفس بين فعله وتركه من المعاصي مقفورا لم تأت تلك المعصية قولا كانت أو فعلا وقد تكون المعصية اعتقادية أو ظنية بان يعتقد أو يظن في أحدهما فهل تشمله هذه العبارة فيراد بالعمل ما يشعل الظن والاعتقاد فاذا ترددت بين ظن أو اعتقاد السوء لم تؤاخذ بذلك ما لم يقع الظن أو الاعتقاد بقى انه هل شرط المؤاخذه بخبر

هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم وان لم يتخل عنهم ما وشار بقوله منا الى قول الحكماء انه عنه في الواجب وغيره في الممكن (فملى الاصح المعدوم) الممكن الوجود (ليس) في الخارج (بشيء ولا ذات ولا ثابت) اذ لا حقيقة له في الخارج وانما يتحقق بوجوده فيه (وكذا على الآخر عند أكثرهم) أي أكثر القائلين به وذهب كثير منهم وهم طائفة من المعتزلة الى انه شيء أي حقيقة معقولة (و) الاصح (أن الاسم المسمى) وقبل غيره كما هو المتبادر فلفظ النار مثلا

غيره بلا شك والمراد بالاول المقتول عن الاشعري في اسم الله ان مدلوله الذات من حيث هي بخلاف غيره كالعالم النفس مدلوله الذات باعتبار اصفة كما قال الاشعري لا يفهم من اسم الله سواء بخلاف غيره من الصفات ففهم منها زيادة على الذات من علم وغيره (و) الاصح (ان اسماء الله توقيفية) أي لا يطلق عليه اسم الا بتوقيف من الشرع وقالت المعتزلة يجوز ان يطلق عليه الاسماء اللائق بمعانيها وان لم يرد بها الشرع ومال الى ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني (و) الاصح (ان المرء يقول انا مؤمن ان شاء الله) أي يجوز له ان يقول ذلك المستعمل على التعليق بل يؤثره على الجزم كما روى عن ابن مسعود رضي الله عنه (خوفان سوء الخاتمة) المجهولة وهو الموت على الكفر (والعباد بالله) تعالى من ذلك المحبط لما قبله من الايمان (لا شكافي الحال) في الايمان فانه في الحال منتهق له جازم باستمراره عليه الى الخاتمة التي ترجوها منها ومنع أبو حنيفة وغيره ان يقول ذلك لايهاه الشك في الحال في الايمان (و) الاصح (ان ملاذ الكافر) أي ما أله الله به من متاع الدنيا (استدراج) من الله تعالى له حيث يلذه مع علمه باصراره على الكفر الى الموت فهى نعمة عليه يزداد بها عذابه وفات المعتزلة انهم انعمة بقرئ عليهم الشكر (و) الاصح (ان المشار اليه بأنا الهيكل المخصوص) المستعمل على النفس وقال أكثر المعتزلة وغيرهم هي النفس لانهم المديرة (و) الاصح (ان الجواهر الفردة والجوهر

الذي لا يتجزأ ثابت) في الخارج وان لم يرد عادة الا بالاضغامة الى غيره ونفى الحكماء ذلك (و) الاصح (انه لا حال أي لا واسطة بين الوجود والمعدوم خلافا للتأضي) أبي بكر الباقلاني (وامام الحرمين) في قولهما كبعض المعتزلة بثبوت ذلك كالعالمية واللونية للسواد مثلا وعلى الاول ذلك ونحوه من المعدوم لانه امر اعتباري (و) الاصح (ان النسب والاضافات أمور اعتبارية) يعتبرها العقل (لا وجودية) بالوجود الخارجى وقال الحكماء الاعراض التسمية موجودة في الخارج وهي سبع الاين وهو حصول الجسم في المكان والتمى وهو حصول الجسم في الزمان والوضع وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجة عنه كالقيام والانتكاس والملا (وهي هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينقل بالتحال كالتنمض والنعم) وان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره مادام يؤثر وان يفعل وهو تأثير الشيء عن غيره مادام يتأثر كحال المسخن مادام يسخن والمسخن مادام يسخن والاضافة وهي نسبة تعرض للشيء بالقياس الى نسبة أخرى كالبوة والبنوة (و) الاصح (ان العرض لا ينفك بالعرض) وانما يقوم بالجوهر الفرد والمركب أي الجسم كما تقدم وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض الا انه لا آخره تنتمي سلسلة الاعراض الى جوهر أي جوزوا اختصاص العرض بالعرض اختصاص النعت ٢٩١ بالنعوت كالسرعة والبطء للعركة

وعلى الاول هما عارضان للجسم أي انه يعرض لهما تحال الحركات فيه بسكان أو تحالها بذلك (و) الاصح (ان العرض لا يبقى زمانين بل ينقضى ويتجدد مثله بارادة الله تعالى في الزمان الثاني وهكذا على التوالي حتى يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من حيث المشاهدة انه امر مستقر باق وقال الحكماء انه يسبق الى الحركة والزمان بناء على انه عرض وسياقي (و) الاصح ان العرض لا يحل محلين فسواد احد المحلين مثلا سواد الآخر وان تشار في الحقيقة وقال قدمه

النفس التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر أو أعم مثلا اذا كان الخاطر سب زيد فسب عمرا أو شرب الخمر فهل يؤخذ بجديت النفس والظاهر لا وان شرط المؤاخذه التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر كسب زيد في المثال (قوله والهم منها بفعله) أراد بالفعل أيضا ما يشمل القول وقوله ما لم تتكلم أو تعمل أي قد حذف من الثاني دلالة الاول فلهذا أخر القيد لان رجوعه اليه مامع التأخر أظهر منه مع التوسط (قوله مغفوران) قد يقال ما معنى التعبير بالغفر مع عدم الاثم فلهذا عبر بعدم المؤاخذه مثلا (قوله حدثت به أنفسها) يجوز في أنفسها التنبه ويجوز الرفع أيضا على الفاعلية بحدثت (قوله وقضية ذلك انه اذا تكلم الى آخره) والظاهر ان الهاجس والخاطر المبينين في الحواشي لا مؤاخذه بهما وان تكلم أو عمل وهو ظاهر (قوله على اجتناب فعل الخاطر) أي بأن صممت على فعله واراد بالفعل ما يشمل القول لا يقال اجتناب فعل الخاطر لا يشمل ما اذا كان الخاطر ترك واجب لا نأقول ترك الواجب فعل أيضا لانه كف النفس عنه فيشمله ما ذكر أيضا (قوله فجاهدها وجوبا) قد يقال هلا قال أو ندب ببناء على ان الخاطر المذكور قد يكون مكروها أو خلاف الاولى وكان وجه التقييد بالوجوب انه المناس لقول المصنف مغفوران لان الغفران انما يناسب الواجبات اذ لا مؤاخذه بغيرها وان كان يمكن التعميم في الغفران والمؤاخذه فليستأمل (قوله فيما يؤدي الى ذلك) أي وهو الكثرة لان الاستدراج في المعاصي قد يؤدي اليه (قوله فنب على الفور وجوبا) شامل لما اذا كان الخاطر صغيرة وسياقي فيه كلام (قوله فان لم تقطع عن فعل الخاطر) أي ومنه ترك الواجب لانه فعل هو كف النفس عن الواجب (قوله فنذرها ذم الذات الخ) ذكر هذا في عدم الاقلاع للاستسلام اذا

المسكمين القرب ونحوه مما يتعلق بطرفين يحل محلين وعلى الاول قرب احد الطرفين بخلاف القرب الآخر بالشخص وان تشار في الحقيقة وكذا نحو القرب كالجوار (و) الاصح (ان) العرضين (المتلين) بان يكونا من نوع (لا يجتمعان) في محل واحد وجوز المعتزلة اجتماعهما محتملين بان الجسم المغموس في الصبغ ليسود يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد بالتمسك وأجب بان عروض السوادات له ليس على وجه الاجتماع بل البديل فيقول الاول ويخلفه الثاني وهكذا بناء على ان العرض لا يه زمانين كما تقدم (كالضدين) فانهم لا يجتمعان كالسواد والابيض (بجلاف الخلافين) وهما أعم من الضدين فانهم ما يجتمعان حيث الاغمة كالسواد والحلاوة في كل من الاقسام يجوز ارتفاع الشئين (أما التمهضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان) كالحل وعدمه (و) الاصح (ان أحد طرفي الممكن) وهما الوجود والعدم (ليس أوفق به) من الآخر بل هما بالنظر الى ذاته جوهر راك أعرض على السواء وقيل العدم أولى به لانه أسهل وقوعا في الوجود لتحقيقه بانتفاء شيء من أجزائه العلة التامة للوجود المقتصر تحقيقه الى تحقق جميعها وقيل الوجود أولى به عند وجود العلة وانتفاء الشرط لانه قد وجدت العلة وان لم يوجد هو لان انتفاء العلة (و) الاصح (ان) الممكن (الباقى محتاج) في بقائه (الى السبب) أي المؤثر وقيل لا (وينبغي) هذا الخلاف (على ان علة اجتماع الا

أى الممكن في وجوده (الى المؤثر) أى العلة التى يلاحظها العقل فى ذلك (الامكان) أى اسماؤه الطرئين بالنظر الى الذات (او الحدوث) أى الخروج من العدم الى الوجود (أو هما) على انه ما جزأه (أو الامكان بشرط الحدوث وهى أقوال) فعلى أولها يحتاج الممكن فى بقاءه الى المؤثر لان الامكان لا يتفك عنه وعلى جميع باقى الاحتياج اليه لان المؤثر انما يحتاج اليه على ذلك فى الخروج من العدم الى الوجود لافى البقاء فكأنه أشار بذكر هذا المبدأ المأخوذ من الصحائف مع اطلاق الاقوال وتقديم الامكان منها الى انه ينبغى ترجيح الامكان الذى هو قول الحكماء وبعض المتكلمين وان كان وجه وورهم على الحدوث حتى لا يخالف التصحيح فى المبني التصحيح فى المبني عليه لكن دفعت المخالفة بما قالوا من ان شرط بقاء الجوهر العرض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج فى كل زمان الى المؤثر (والمكان) الذى لا خفاء فى ان الجسم ينتقل عنه واليه ويسكن فيه فيلاقيه ولا بد بالمعاصرة أو التفوذ كاسياتى اختلاف فى ماهيته (وقيل) هو (السطح الباطن للعاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى) كالسطح الباطن للكوثر المماس للسطح الظاهر من الماء السكاش فيه (وقيل) هو (بعد وجوده بغيره الجسم) بنفوذ بعده القائم به فى ذلك البعد بحيث ينطبق عليه وخرج بقيد التفوذ فيه بعد الجسم ٢٩٢ (وقيل) هو (بعد مفروض) أى يفرض فيه ما ذكر من نفوذ بعده الجسم فيه (وهو) أى

البعد المفروض (الخلاء) والخلاء جائز والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا يكون (بينهما ما يتماسهما) فهـذا لكون الجائز هو الخلاء الذى هو معنى البعد المفروض الذى هو معنى المكان فيكون خاليا عن الشاغل هذا قول المتكلمين والقولان قبله للحكماء ومنعوا الخلاء أى خلوا المكان بمعناه عندهم غن الشاغل لبعض قائلى الثانى فجوزوه (والزمان قيل هو جوهر ليس بجسم) أى ليس بمركب (ولا جسمانى) أى ولا داخل فى الجسم فهو قائم بنفسه مجزئ عن المادة

والكسل وذكر فى عدم الاقلاع للقنوط خوف المقت كانه لان ما ذكر فى كل أنسب به والا فيمكن فيه العكس أو الجمع بين الامرين فليتأمل (قوله) فانه ما ذكره أحد فى ضيق الاوسع ولا ذكره فى سعة الاضيقها عليه) يمكن ان يكون معناه ما فى الحديث الا خوفه ما ذكر فى قليل من العمل الا كثره ولا فى كثير من العمل الا قلة فليراجع (قوله) أى شدة عقاب مالكن) فى التعبير بالرب اشارة الى مزيد قدرته عليه وفى قوله ما يشاء اشارة الى جواز العقو (قوله) بالأس من العقو عنه) تفسير القنوط بالأس لا يناسب تفسير القنوط المحكوم بأنه كبرية باستبعاد العقو فراجع كلامهم فى ذلك وكلام شرح العقائد وحواشى الكمال وغيره عليه (قوله) أى ما يتحقق به التوبة) فسر المحاسن بشرط التوبة وكان يمكن تفسيرها بقوائدها من نحو الذنب ورضا الله وحصول ثوابه والتجاة من عذابه فانظر لم نعل ذلك (قوله) وتحقق بالاقلاع الخ) فيه بحث اذ قد توجد هذه الامور ولا يوجد القدم فامعنى تحقها بهذه الامور لان براد تحقيق اعتبارها والاعتداد بها (قوله) وعزم ان لا يعود) قد يقال لاحاجة لذكره مع التدم لان المراد به التدم من حيث كونه معصية ومن لازمه عزم ان لا يعود لان يقال ذكره لئلا يغفل عن لزومه (قوله) ونصح ولو بعد نقضها الخ) اشار الى مسائل خلافية فقوله ولو بعد نقضها اشارة الى ما لوتاب من ذنب ثم عاد اليه فلا يكون العود اليه مبطالا للتوبة السابقة منه وقوله عن ذنب اشارة الى صحة التوبة عن بعض الذنوب دون بعض مع الاصرار على غيره وان كان ما تاب عنه صغيرا وما أصبر عليه كبيرا وقوله ولو صغيرة اشارة الى صحة التوبة حتى عن الصغيرة (قوله) وقيل لا تنصح عن صغيرة لكفيرة باباجتناب الكبيرة) قال شيخ الاسلام تعبيره بلا يصح هو مقتضى كلام المصنف

(وقيل فلك معدل النهار) وهو جسم سميت دائرته أى منطقة البروج منه بعدل النهار لتعادل الليل والنهار فى جميع حيث البقاء عند كون الشمس عليها (وقيل) عرض فقل حركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة المذكورة) ومنهم من عبر بحركة القلابة مقدارها (والخيار) انه (مقارنة متجدد وهو متجدد معلوم ازالة للايهام) من الاول بمقارنته للثانى كفى آتاك عند طلوع الشمس وهذا قول المتكلمين والاقوال قبله للحكماء (ويمنع تدخّل الاجسام) أى دخول بعضها فى بعض على وجه التفوذ فيه والملافة بالبر من غير زيادة فى الحجم وامتناع ذلك لما فيه من مساواة الكل للجزء فى العظم (و) يمتنع (خلو الجوهر) مفردا كان أو مركبا (عن جميع الاعراض) بان لا يقوم به واحد منها بل يجب أن يقوم به عند وجوده شئ منها لانه لا يوجد بدون الشخص والشخص انما هو بالاعراض (والجوهر) المركب وهو الجسم (غير مركب من الاعراض) لانه يقوم بنفسه بخلافها (والابعد) للجوهر من الطول والعرض والعمق (متناهية) أى لها حد ودنتهى اليها (والماول) قال الاكثر يقارن علة زمانا عقلية كانت أو وضعية (والخيار) وقال الشيخ الامام (والد المصنف) يعقبها مطلقا وثالثها يعقبها (ان كانت وضعية لاعقلية) فيقارنها (أما الترتب) أى ترتب المايل على العلة (رتبة فوقها واللذة) الدنيوية وهى بدنية (حصرها الامام) الرازى (والشيخ الامام) والد المصنف

(في المعارف) أي ما يعرف أي يدرك قالوا ما يتوهم أي يقع في الوهم أي الذهن من لذة حسية كغضا مشهور في البطن والفرج أو خيالية كحب الاستعلاء والرياسة فهو دفع الالم فلهذا الأكل والشرب والجماع دفع الالم الجوع والعطش ودغدغة التي لا وبعية ولذة الاستعلاء والرياسة دفع الالم القهر والغلبة (وقال ابن زكريا) الطبيب (هي الخلاص من الالم) يدفعه كما تقدم وردبانه قد يلبث بشئ من غير سبق الالم بعده كن وقف على مشقة علم أو كثر مال فجاء من غير خطوره ما بالبال والالم الشوق اليهما (وقيل) هي (ادراك الملازم) من حيث الملازمة (والحق ان الادراك ملازمهما) لاهي (ومقابلها الالم) فهو على الاخبار ادراك غير الملازم (وما تصوره العقل اما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته) أي المتصور (اما ان تقتضي وجوده في الخارج أو عدمه أو لا تقتضي شيا) من وجوده أو عدمه والاول الواجب والثاني الممتنع والثالث الممكن * (خاتمة) * فيما ذكر من مبادئ التصوف المصنف للقلوب وهو كما قال الغزالي تجريد القلب لله واحتقار ما سواه قال وحاصله يرجع الى عمل القلب والحوارج ولذلك افتتح المصنف بأمر العمل فقال (أول الواجبات المعرفة) أي معرفة الله تعالى لانها هي سائر الواجبات اذ لا يصح بدونها واجب بل ولا مندوب (وقال الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني (النظر المؤدى اليها) لانه مقدمة لها (والقاضي) أبو بكر الباقلائي (أول النظر) لتوقف النظر على أول أجزائه (وابن فوربك) وإمام الحرمين (القصد) الى النظر لتوقف النظر على قصده (وذو النفس الاية) أي التي تاتي الالام والاعمال الاخرى (يرأبها) أي يرفعها بالجاهدة (عن سفاسف الامور) أي دنياها ٢٩٣ من الاخلاق الذمومة كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق

حيث جعل الخلاف في التوبة عن الصغيرة في الصحة وعدمها وهو صحيح تغليباً لكن الخلاف فيه عند غيره انما هو في وجوبه أو عدمه وهو المناسب لتعليقه الثاني بقوله تسكينه باجتناب الكبير وتوقف السبكي في وجوبه لمن الصغيرة عينا لتسكينه باجتناب الكبير وهو يقتضي ان الواجب لها التوبة أو اجتناب الكبير وخالفه ابنه المصنف فقال الذي أراه وجوب التوبة لهما عينا على الفور نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الكبير كقرت وما رآه يرجع الى ما رجحه الجمهور وانتهى فليتأمل ما المراد باجتناب الكبير الذي يكفر الصغار هل لا فرق فيه بين ان يكون سابقاً للصغار حتى لو كان مجتنباً للكبير ثم فعل الصغار ثم كفرت بمجرد وقوعها أو لاحقا حتى لو لم يكن مجتنباً للكبير ثم فعل صغائر ثم اجتنبت الكبير بان تاب من السابقة واجتنب اللاحقة كقرت تلك الصغائر فان كان الامر كذلك فقول المصنف نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الخ يصور بما اذا صدرت الصغائر من غير مجتنب ثم اجتنبت وذكرا في هامش السكال كلاما ذكره الزركشي عن الاحياء قد يوهوم ان اجتناب الكبير المكفر للصغار هي الكبائر المتعلقة بتلك الصغائر كالزنا بالنفس به للنظر أو اللمس فليحذر المقام جدا انتهى ثم وكل والحمد لله وحده وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه

صفاته (تصور تبعيده) لعبده باضلاله (وتقريبه) له بدانيته (نخاف) عقابه (ورجا) ثوابه (فأصغى الى الامر والنهي) منه (فارتكب) مأموره (واجتنب) منبهه (فأجابه مولاه فكان) مولاه (سمعته وبصره وبه التي يبطش بها واتخذها وليا ان سأله أعطاه وان استعاضه أعاده) هذا ما أخذ من حديث البخاري وما يزال عبد يبتقر الى ما التوافق حتى أحبه فاذا أحبه كنت سمعته الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به وبه التي يبطش بها ويرجله التي يمشي بها وان سألتني أعطيتني وان استعاضني لأعبدته والمراد ان الله تعالى يتولى محبته في جميع أحواله فركائه وسكاته به تعالى كما ان أبوي الطفل لمحبتهم له التي أسكنها الله في قلوبهم ما يتوليان جميع أحواله فلا يأت كل الأيدى أحدهما ولا يمشي الا برجله الى غير ذلك وفي حديث اللهم كلمة ككلامه الوليد (ودنى الهمة) بأن لا يرفع نفسه بالمجاهدة من سفاسف الامور (لا يبالى) بما تدعوه نفسه اليه من المهلكات (فيجهل فوق جهل الجاهلين ويدخل تحت رتبة المارقين) من الدين أي عرويتهم المنقطعة وهي بكسر الراء وسكون الواو (قد وثق) أيها المخاطب بعد ان عرفت حال علي الهمة ودنياها (صلاحا) منك (أو فسادا أو رضا) عنك (أو سخطا وقربا) من الله تعالى (أو بعدا وسعادة) منه (أو شقا وتويعيا) منه (أو جحما) فأفاد بدونك الاغراب بالنسبة الى الصلاح وما يناسبه والتحذير بالنسبة الى الفساد وما يناسبه (واذا خطر لك أمر) أي ألقى في قلبك (فزنه بالشرع) ولا يخلو حاله بالنسبة اليك من حيث الطلب من ان يكون مأمورا به أو منبهيا عنه أو مشكورا كافيته (فان كان مأمورا به) (فغياذ) الى فعله (فانه من الرحمن) رحمتك حيث أخطره ببالك أي أراد بك الخير

(فإن خشيت وقوعه لا يباعه على صفة منه) كعجب أوربا (فلا) باسم (عليك) في وقوعه عليه من غير قصد لها بخلاف ما إذا وقعته عليها فأصدا لها فعلك إن ذلك قد استغفر منه كما سأتى (واحتياج استغفارنا إلى استغفار) لنقصه بقلة قلبنا معه بخلاف استغفارنا لخاص وراية العلوية رضى الله تعالى عنهم منهم وقد قالت استغفارنا بحتاج إلى استغفار هضمنا أنفسها (لا يوجب ترك الاستغفار) مما المأمور به بأن يكون الصمت خيرا منه بل يأتى به وإن احتاج إلى استغفار لأن اللسان إذا أفتد كرا يوشك أن يألفه القلب فبواقفه فيه (ومن ثم) أى من هنا وهو أن احتياج الاستغفار إلى استغفار لا يوجب تركه من أجل ذلك (قال المهروردي) بضم السين صاحب عوارف المعارف لمن سأله أن يعمل مع خوف العجب أو لا يعمل حذرا منه (اعمل وان خفت العجب مستغفرا) منه أى إذا وقع قصدا كما تقدم فإن ترك العمل للخوف منه من مكيد الشيطان (وإن كان) الخاطر (منهيا) عنه (فإنك) إن تفعله (فإنه من الشيطان فإن مات) إلى فعله (فاستغفر) الله تعالى من هذا الميل (وحدث النفس) أى ترددها بين فعل الخاطر المذكور وتركه (مالم تتكلم أو تعمل) به (والهم) منها بفعله مالم تتكلم أو تعمل (مفقوران) قال صلى الله عليه وسلم إن الله عز وجل تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها مالم تعمل أو تتكلم به رواء الشيطان وقال صلى الله عليه وسلم ومن هم بسيفة ولم يعملها لم تكتب أى عليه رواء مسلم وفي رواية له كتبها الله عنده حسنة كاملة زادت فى أخرى انما تركها من جرائى أى من أجل وهو يفتح الجيم وتشديد الراء وقضية ذلك أنه إذا ترككم كالغيبه أو عمل كشراب المسكر انضم إلى المؤاخذه بذلك ومأخذ حديث النفس والهم به (وإن لم تطلعك) النفس (الامارة) ٢٩٤ بالسوء على اجتناب فعل الخاطر المذكور طمأنا بالاطمئنان المنهسى عنه من

الشهوات فلا تبذل لها شهوة إلا تبعها (فجاهدها) وجوب الطمئنان في الاجتناب كما تجاهد من يقصد اغتيالك بل أعظم لأنها تصيدك الهلاك الأبدى باستدراجها لك من معصية إلى أخرى حتى توقعك فيما يؤدى إلى ذلك (فإن فعلت) الخاطر المذكور لغلبة الامارة عليك (فتب) على الفور وجوب بالبرقع عنك إن فعله

يقول فسبح خطو الامل بطى عزم احسان العمل المتوسل إلى الله سبحانه بأبضعة الفاطمية طه محمود الدمي بطى بلد المدعوق طبرية أحد المحققين بدار الطباعه توفاه الله على السنة والجماعة جوامع محامد مولانا الذاتية لاسيل إلى التكليف بجمعهها وعزائم زعائم شكري مواهبه الاوابيه لاطاقة للنفس المنقوسة بالقيام بها وإن حاولت بذل وسعها اذ هي شوارد هيأت افرسان البلاغة ان يقتصوها ومنها هل عذبة ضربت عليها مرادفات وان تعد وانعمة الله لا تحصرها سوى ان تقوم أدلة الاعتراف بالاعتراف من بحور القصور وتلوح على صفحات الهم شواهد الحجز والاعمى عن استرشاف هذه النغور واستشراف هاتيك القصور فالجد لله الذى فطرنا على ملة ابراهيم وشرقا باتباع سنة نبيه الهادى الى صراط مستقيم وأزل عليه قرآنا عربيا غير ذى عوج بين لنافيه الطلال من الحرام والدرمن السج والشكر للمهمين القدير شكر ابنسخ غياهب ظلم النفس شرع صبحه المنير والاعصام بحبل بوقية ورضاء والبراءة اليه من عمل قوم اسند رجهم بما قضاه ثم الصلاة والسلام على من وضع عن أمته الاصر الثقيل

بالتوبة التى وعد الله بقبولها انضامه ومما تحقق به الاقلاع كما سأتى (فإن لم تقبل) عن فعل الخاطر المذكور وحط (لاستلذا) به (أو كسل) عن الخروج منه (فتذكرها ذم الذات وفجأة الفوات) أى تذكر الموت وفجأة الموتة للتوبة وغيرهما من الطاعات فإن تذكر ذلك باعث شديد على الاقلاع عما تستلذه أو تنكسل عن الخروج منه قال صلى الله عليه وسلم أكثر ما من ذكرها ذم الذات رواء الترمذى زاد ابن حبان فإنه ما ذكره أحد فى ضيق الاوسعه ولا ذكره فى سعة الاضيقه اعليه وهادم بالذال المحبة أى قاطع (أو لم تقبل) (لقنوط) من رحمة الله تعالى وعفوه عما فعلت لشدة أولاستحضار عظمة الله تعالى (نخف مقت ربك) أى شدة عقاب ما سلك الذى له ان يفعل فى عبده ما يشاء حيث أضفت إلى الذنب الياس من العفو عنه وقد قال تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون (واذ كر سعة رحمة) التى لا يحيط بها الا هو اى استحضرها الرجوع عن قنوطك وكيف تقنط وقد قال تعالى يا معادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا أى غير المشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وقال صلى الله عليه وسلم والذى نفسى بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم رواء مسلم (واعرض) على نفسك (التوبة ومحاسنها) أى ما تحقق به من المحاسن حيث ذكرت سعة الرحمة لتتوب عما فعلت فتقبل فبغنى عنك فضلائه تعالى (وهى) أى التوبة (الندم) على المعصية من حيث انما معصية فالندم على شرب الخمر لا ضراره بالبدن ليس بتوبة (وتحقق بالاقلاع) عن المعصية (وعزم ان لا يعود) اليها (وتدارك يمكن التدارك) من الحق الناشئ عنها كحق التقذير فيه تدارك يمكن مستحقة من المقدوف أو وارثه ليستوفيه أو يبرئ منه فان لم يمكن تدارك الحق كأن لم يكن مستحقة

لوجود اسقط هذا الشرط كما يسقط في توبة معصية لا ينشأ عنها حق لا تدمي وكذا يسقط شرط الافلاع في توبة معصية بعد التراجع منها كسرب الخمر فالمراد بتحقيق التوبة بهذه الامور انها لا تتخرج فيما تحقق به عنها الا أنه لا بد منها في كل توبة وفي نسخة والاستغفار عقب قوله بالاقلع ولا حاجة اليه مع ما ذكر (وتصح) التوبة (ولو بعدة تضياع ذنب ولو) كان (صغيرا مع الاصرار على) ذنب (آخر ولو) كان (كبيرا عند الجمهور) وقبل لا تصح بعدة تضياعها بان عاد الى المتوب عنه وقيل لا تصح عن صغير لتكفيرها باجتناب الكبير وقيل لا تصح عن ذنب مع الاصرار على كبير (وان شككت) في الخطا (أما مور) به (أم منهي) عنه (فأمسك) عنه حذر من الوقوع في المنهي (ومن ثم) أي من هنا وهو الامساك أي من أجل ذلك (قال) الشيخ أبو محمد (الجويني في المتوضي يشك لا يغسل) غسلة (ثالثة) فيكون أمورا بها (أم رابعة) فيكون منها اعما (لا يغسل) خوف الوقوع في المنهي عنه وغيره قال يغسل لان التائب أموريه ولم يتحقق قبل هذه الغسلة فبأنى بها (وكل واقع) في الوجود ومن جلته الخطا وفعله وتركه (بقدره الله تعالى) واراؤه هو خالق كسب العبد أي فعله الذي هو كاسبه لا خالقه كما بين ذلك بقوله (قدره قدرة هي استطاعته تصلح للكسب لا لا بداع) بخلاف قدرة الله تعالى فانها لا بداع لا للكسب (فألقه خالق غير مكسب والعبد مكسب غير خالق) فثاب وبعاقب على مكسبه الذي يخلقه الله تعالى عقب قصده وهذا أي كون فعل العبد مكسبا له فخلقه الله تعالى توسطين قول المعتزلة ان العبد خالق لقوله لانه يثاب وبعاقب عليه وبين قول الخبرية انه لا فعل للعبد أصلا وهو آلة محضة كالسكين في يد القاطع (ومن ثم) أي من هنا وهو ان العبد مكسب لا خالق لكون قدرته للكسب لا لا بداع فلا توجد ٢٩٥ الامع الفعل أي من أجل ذلك نقول

(الصحيح ان القدرة) من العبد (لا تصلح للضدين) أي لا تعلق بها وانما تصلح للتعليق باحدهما الذي يقصد وقيل تصلح للتعليق بهما على سبيل البدل أي تعلق بهما بدلا عن تعلقها بالآخر وبالعكس أما على القول بان العبد خالق لقوله فقد رتبته كقدرته تعالى في وجودها قبل الفعل وصلاحيته للتعليق بالضدين

وحط عنهم العسر الذي حلت بنو اسرائيل سيدنا محمد المنتخب من أطيب الشعوب والقبائل الصني من أظهر بطون الاواخر والاوائل الذي شهر الاسلام بسيفه المشهور وقم الاخلاق المرضية استقرا حسن خلقه الموفور المبعوث بما به جاشت نفس الغواية واضمعت وألفت ما فيها وتخلت فصل اللهم عليه صلاتك الابدية وأفرغ على ريحانة تربيته الفردوسية سجال رحمة السرمديه واجزه عن السعي ابتغاء مرضاتك أحسن الجزاء وآله وصحبه وسائر حواريه وخلفائه والنقباء وسلم تسليماتين النباط واهدنا الى سواء الصراط وبعد فلما كان من مطامح أبصار الاماني ومطامح رفائق السبع المثاني وفرص المسيرة والرياح التي تطلب الانتماء وبذل نقائص الاعمار والارواح الكتاب الجليل المسمى بجمع الجوامع الاصولي للإمام العلامة والشيخ المحقق الدراكة الفهامة من تفحلي في وجوه طروسه مباهم المعارف اذا هي اقلامه تستبكي فريد العصر الناج ابن السبكي أثابه الله وآجره وتقبل عمله في الدنيا والآخرة وكان خير شارح لصمد طلابه وأقوم مسلك فاتح لمغلق بابهم مسل اطرافه وشعابه

على سبيل البدل (و) الصحيح أيضا (أن العجز) من العبد (صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا) تقابل (العدم والملكة) وقيل تقابلها ما تقابل العدم والملكة فيكون هو عدم القدرة معان شأنه القدرة كما ان الامر كذلك على القول بان العبد خالق لقوله فعلى الاول في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعلى الثاني لا بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر اذ من شأنه القدرة بطريق جرى العادة (ورجح قوم التوكل) من العبد على الاكساب (وآخرون الاكساب) على التوكل أي الكف عن الاكساب والاعراض عن الاسباب اعتماد القلب على الله تعالى (وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار) فن يـكون في توكله لا يتسخط عند ضبط الرزق عليه ولا تستشرف نفسه اى تتطلع لسؤال أحد من الخلق فالتوكل في حقه أرجح لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس ومن يكون في توكله بخلاف ما ذكر فلا اكساب في حقه أرجح حذر من التسخط والاستشراف (ومن ثم) أي من هنا وهو الثالث المختار أي من أجل ذلك (قيل) قولنا مقبولا (ارادة التجريد) عما يشغل عن الله تعالى (مع داعية الاسباب) من الله تعالى في مريد ذلك (شهوة خفية) من المريد (وساوى الاسباب) الشاغلة عن الله تعالى (مع داعية التجريد) من الله تعالى في سالك ذلك (الخطا) له (عن الذروة العلمية) فالاصح لمن قدر الله فيه داعية الاسباب ساو كهادون التجريد لمن قدر الله تعالى فيه داعية التجريد ساو كهدون الاسباب (وقد بانى الشيطان) للانسان (باطراح جانب الله تعالى في صورة الاسباب أو بالكسل والتماعن في صورة التوكل) كأن يقول لسالك التجريد الذي ساو كاه أفضل من تركه الى متى تترك الاسباب ألم تعلم ان تركها يطمع القلوب بما في أيدي الناس فاسلمكها التسلم من ذلك وينتظر غيرك منك ما كنت

ثلاثة من غيرك ويقول لاسباب الذي سلوكها أصلح من تركها الوتر كنها وبلك التجر يدقته وكل على الله أصنافا قبل
وأشرف لك النور وأتاك ما يكفك من عند الله فأتركها يحصل لك ذلك فيجرب به تركها الذي هو غير أصلح له إلى الطلب من الخلق
والإتمام بالزوق (والموفق يبحث عن هذين) الأمرين اللذين يأتي بهما الشيطان في صورة غيرهما كبد أمته لعله أن يسلم منهما
(ويسلم) مع مجته عنهما (أنه لا يكون إلا ما يريد) الله تعالى كونه أي وجوده منهما أو من غيرهما (ولا ينفعنا علمنا بذلك) المعلوم
الذي ضمناه هذا الكتاب جيع الجوامع (الأن يريد) الله سبحانه وتعالى (نفعنا به بأن يوفقنا لأن تأتي به خالصا من العجب وغيره من
الآفات) وقد تم جمع الجوامع (علم) تميز من نسبة القام أي تم هذا الكتاب من حيث العلم أي المسائل المقصود جمعها فيه وقال
المصنف يجوز أن يكون عالما معمول الجوامع ولا يحسن أن يكون متعلقا بهم إذ لا فائدة في قولنا تم هذا علما فان تمامه معلوم معروف
انتهى ولا يخفى ما فيه (السمع كلامه) إذا ناصبا الآتي من أحسن الحسن بما ينظره (الاعنى) أي أنه لعدو به لفظه القليل وحسن
معناه الكثير يشترين الناس حتى يتحققه الأصم فكانت يسميه والاعنى فكانه ينظره وهذا كما قال المصنف منتزع من قول
أبي الطيب أنا الذي نظر الاعنى إلى أدبي * وسمعت كلما في من به صم ونبه على أن مخالفته في ذكر السمع قبل البصر للتأسي
بالقرآن وفي ذكر السمع لا دأنا لا صاحبها لأنه أبلغ والسمع لها السماع لصاحبها (بمجموعا جوعا) أي كثير الجمع وهما حال من
ضمير الاتي وكذا قوله (وموضوعا) ذا فضل (لامقطوعا) فضله (ولامموضوعا) عن يقصده لسهولة (ومرفوعا عن هم الزمان مدفوعا)
عنهم أفلا يأتي أحد من أهل زمانه بمثله ٢٩٦ (فعلين) أيها الطالب لما تضمنه (بحفظ عباراته لاسيما ما خالف فيها غيره) كالختصر

حاصر عن ذراع كشف اللبس عن وجه العبارة ودفع الابهام الذي تشن به الغارة شرح واحد
وقته المخصوص بالسبق في ثبته الامام المحقق والاستاذ الهمام المدقق من لا يسار به مبار في
فضله الكلى امام الائمة وشيخ الاسلام الجلال المحلى قوجه الله من رضاه ناجا وجعل له من
سناه الرحمة والاقبال سراجا وهاجا وانتدب لحاشية عليه عالم العصر ومن له في طرائق التحقيق
الجمع والقصر حجة الحققة بالاجماع وفاتحه المدققين بلا دفاع من تسهم ذروة المناقشة
وامتطأها وفرع عذرة البحث بعد ان طرد عنها غطاها ومد على اهل البيان ظل تقريره التليل
بخائس بين المنطوق والمفهوم وأقام المدلول بجانب الدليل ولعمرك الله لقد أحى من جردوم
القفنة رفاتا وأورد من كواثر البراعة والابداع عذبا فراتا فاما ان كان لغنم التحرير
والتهذيب من تولى حل الرقبه ولقسم التنقيح والتقريب من تحلى لاعطاء كل ذي حق حقه
فان الشيخ هو ابن قاسمه والاستاثر بن ابراهيم ومواسمه فله من ذلك أوفر نصيب وأعبط حظ
من ضغوة القشيب فلا يلحق في هذا الاثر مناره ولا يشق في هذه الهجاء غباره فيالله

والمناهج (وابالذات تبادر
بازكارش) منه (قبل
التأمل والفكر) فيه (أو
أن تظن امكان اختصاره
في كل ذرة) منه بفتح
الذال المعجمة أي سرف
(درة) بضم الدال المهملة
أي فائدة نفيسة كالجوهره
(فربما ذكرنا) فيه (الادلة)
(في بعض الاحيان) ما لكونها
مقتررة في مشاهير الكتب
على وجه لا يبين) أي لا يظهر

(أو لغرابه) لها (أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين) أي القوى كبيان المدرك الخفي الاول كما في قوله في مبحث الخبر والا
لم يكن شيء من الخبر كذا والثاني كما في قوله في عدم التأثير اذا الفرض بالفرض أشبه والثالث كما في قوله في مسئلة قول الصحابي
لا يتضاعف الثقة بذهب اذ لم يدون (وربما أوصحننا بذكر ارباب الاقوال فحسبه العجبي) بالموحدة أي الضعيف القهم (تطويلا يؤدي
إلى الملل وما درى أنا انما فعلنا ذلك لفرض تحريكه الهم العوال وربما لم يكن القول مشهورا عن ذكرناه) كما في نقل افضلية
فرض الكفاية على فرض العين عن الاستاذ الجويني مع ولده المشهور وذلك عنه فقط (أو كان) من ذكرنا عنه قولا (قد عزي اليه
على الوهم) أي الغلط (سواء) كما في ذكره القاضي الباقلاني من المانعين لثبوت اللغة بالقياس وقد ذكره الأمدى من المجوزين
(أو) كان الفرض (غير ذلك مما يظهره التأمل لمن استعمل قواه) كما في ذكره غير الدقاق معه في مفهوم اللقب تقوية له كما تقدم كل
ذلك (بمبحثنا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متعذر وروم نقصان منه متعسر اللهم إلا أن يأتي رجل مبذر) أي ينقل شأ
من مكانه إلى غيره (مبتر) أي يأتي بالافتاظ بتر أي نواقص كأن يحذف منها أسماء أصحاب الاقوال فإنه لا يتعسر عليه وروم نقصان
لكنه اذا فعل ذلك لا يفي بقصودنا (قد وذك) أيها الطالب لما تضمنه مختصرا (مختصرا) لنا (بأنواع المحامد حقيقا واصناف الحسن
خلقيا) لأنه مشتمل على ما يقتضى ان ينقى عليه بذلك (جعلنا الله به) لما أملنا من كثرة الانتفاع به (مع الذين أنعم الله عليهم من
النبيين والصديقين) أي أفاضل أصحاب النبيين لما الغنم في الصدق والتصدق (والشهداء) أي القتلى في سبيل الله تعالى
(والصالحين) غير من ذكر (وحسن أولئك رفيقا) أي رفقاء في الجنة بأن تستمع فيما يروون من زيارتهم والحضور معهم وان كان

كم مشكل دفع اشكاله وظاهر خطا عدل به وأماله وجريح ذفق عليه ورأى ان انبياره خير
من الزكون المله كان الحصول على هذه الاماني والوصول في الغرض الى استخراج دررهذه
المعاني من الكتاب المشروح والحاشية المثلى بدوران رضى الطبع الشريف عليه السلام الا
فقيض الله ابن يجدها وأباعدتها وصاحب نجدها ذا الجهد التليدي والطريق حضرة المكرم
السيد محمد مصطفى السيوفي فكان لطبع الكتاب هو الملتزم وبجزيل الثواب بتفع العباد
هو المغتنم المستلم وكان بالمطبعة الكبرى ذات الادوات الحسنى والقواعد الغرا دار الاجادة
والافادة التامة والشهرة التي طارصيتها بين الخاصة والعامة وكيف لا وقد لمتها عين العناية
الخلديوية وشملت أفياء مرآة الحضرة الدورية التي أزلت سائر الناس بالكوف على شكر
ولي النعمة دافع المضرة والبأس رب الهمة التي لا تبارى والسطوة التي هي أقدر من أن
تجاري عزيز الدنيا بأسرها ومخضب رباح الانام بعد محملها وعسرها من تكاد الاطواد لقرط
همته تمناع ويوشك القلائد ان يقداد امره المطاع سلاله المرأة الاخير وارث علو القدر
كبر اعران كبر خديومه صاحب الجنب المعتلى أفندينا اسمعيل بن ابراهيم بن محمد علي
أمد الله بجيوش نصره وتأييده وثبت جاشه بأسباب توطيئه وتوطيده ولا برج الدهر من
خدامه وكواكب العناية آخذة بزمامه وحرس انجباله الكرام وأشباه آساد الاجام
وذرايه دراري الرشد والاصابه وتناجج الراسة والنجابه سيماجيه الاكبر ومنزلة نوه عدله
الاغزر وكيل امره ونميسه وكفيل اداله دولته بحسن شعبه الرئيس الخطير صاحب الدراية
والتدبير من له صادق النظر في كل امر خير رفيق سعادة المشير الاعظم محمد باشا توفيق منوطة
دار الطبع الرائق والضبط المحكم والرسم الفائق بضارة نظرمديرها ومجتم بذل الجدي في
تسييرها صاحب الاخلاق المرضية والا راء الصادقة الماضية من هو داعي الحماد معني
سعادة ناظرها حسين بك حسنى موصولة النظر بوكالة من يساوم ربح المكارم ويقتني
حضرة وكيله محمد أفندي حسنى ملحوظة بعهدته من بناقبر رأيه تحمل عرى المقاصد وتعتقد
جناب أبي العينين أفندي أحمد موكولة تصحيح الاساليب وتنقيح المباني الوضئ النصفية
والتهذيب الى معرفة رئيسه من عليه المعول في انارة شمسوه من وضحت بدلالته الى أفنية
الادب طريق حضرة المولى الفاضل الشيخ ابراهيم عبدالغفار الدسوقي ولما برغت شمس
تمام طبعه وبدا صلاح ثمره كاله بطيب شعبه انطلق جواد البراع يقرط بالثناء عليه أذان
الرفاع ويقرظها بما سحنا اذ يقول مؤرخا

لوان صبرك أمكنت فرصانه * شهدت بسبقك في الهوى غاياته
نسخ الاسى شرع العزاء بآية الدمع الذي أعيالك تكليناته
ندبتك داعية ادكار طعمته * انست بصبرك حين حان قوائه
هدأ الوشاخ اها عشية ودعت * فاستوقفتك على الغضى خفقاته
خوديه بانعم الجمال وأزلقت * الحسن في وجنات ما جناته
هيف الغصن البان أحسن اسوة * بقوامها لما أثقت عذباته
ولعت باملا في قدمي سائل * أبدا يلح وقدمت ثرواته

مقرهم في درجات عاليه
بالنسبة الى غيرهم ومن
فضل الله تعالى على غيره
كما قاله ابن عطية أنه قد رزق
الرضا بحاله وذبح عنه
بعمق دانه مفضول اتقوا
للعسرة في الجنة التي تحتل
المراتب فيها على قدر
الاعمال وعلى قدر فضل الله
تعالى على من يشاء الله
يا ذا الفضل العظيم تفضل
عليكنا بالعفو وبما نشاء
من النعم وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين وسلام على المرسلين
والحمد لله رب العالمين
وحسبنا الله ونعم الوكيل

في اللوم لم يجد العواذل رخصة * يوما وقد مست لها حاجاته
 يا قلب لم غادرت من سجل الهوى * أثر اترام لعاذل وبلاته
 لو كنت مذبذوك قلبا واجبا * بالركب ما جيتك عنه جماته
 هل قامتك الشجوا الورقة * والذكر الاماحوت ورقاته
 والام تدبغ الضلالة في الهوى * والحق قد جاءت به آياته
 مست بجميع الشمل جمع جوامع * جمعت أصول الشرع مجموعاته
 وعليه حاشية ابن قاسم الذي * شهدت له بالنفضل تحقيقاته
 دانت لعزم ذكاه اعناق النهي * فقضت عليها بالعقضاء ماته
 صدقته لرأس التيمان قد * فجلت ونقط مداد خثراته
 غرزلوان الدهر منصف أهله * أخضت مرصقة بها جبهاته
 من ذابعل نفسه بطحا فـ * من أظماته برشفه علاته
 تاهيك منه بما يدحرج صولجا * ن لسانه مما حـكته كراته
 اتري أصول الفقه الانها * عمد عليها شيدت غرفاته
 ياطا بي حسن البيان حقيقة * تيكم حقيقة وما صدقته
 شرح الجلال بها عليه جلالة * جلست بها حتى صفت مرآته
 لما أجاد الطبع حسن سلوكها * وتألفت بتمامها القامته
 أوليتها حق النساء وحق من * في حوله ملك النصاب زكاته
 وظللت استغنى التي تاريخها * للطبع فوراً حـكمت آياته
 ٦ ١٤١ ٢٥٦ ٤٦٩ ٤١٧

س ١٢٨٩

عبد الوهاب بن محمد

ووافق تمام طبعها وكال احسان صنعها منتصف شهر رجب الاصم من
 التاريخ المنظوم من هجرة سيد العرب والجمع على الله عليه وسلم
 وعلى الاك والصحابة وسائر أمة الاجابة ما رادف
 النشوة نمل واستهل هلال ثم كل
 والحمد لله رب
 العالمين

* (فهرسة الجزء الرابع من الآيات المينان) *

صفحة	صفحة
١٥٩ ومنها أي من القواعد التقسيم	٢ * (الكتاب الرابع في القياس) *
١٦٩ خاتمة القياس من الدين	١٠ أركان القياس
١٧٤ (الكتاب الخامس في الاستدلال)	١١ الأول الاصل
١٧٧ مسألة الاستقراء بالجزئي على الكلي	١١ الثاني من أركان القياس حكم الاصل
١٨١ مسألة في الاستصحاب	٣٢ الرابع من أركان القياس العلة
١٨٨ مسألة لا يثبت الثاني للشيء بالدليل الخ	٧٦ مسائل العلة
١٩١ مسألة اختلوا أهل كان المصطفى صلى	٧٦ الأول منها الاجماع
الله عليه وسلم متعبدا قبل النبوة بشرع	٧٦ الثاني النص الصريح
١٩٢ مسألة حكم المناقعة والمضاربة قبل الشرع	٨٠ الثالث الايمان
الخ	٨٤ الرابع السير والتقسيم
١٩٣ مسألة الاستحسان قاله به ابو حنيفة الخ	٨٦ الخامس المناسبة والاحالة
١٩٤ مسألة قول الصحابي علي صحابي غير حجة	١٠٣ مسألة المناسبة تنحرم بفساد الخ
١٩٦ مسألة الالهام ايقاع شيء في القلب الخ	١٠٣ السادس ما يسمى بالشبه الخ
١٩٧ خاتمة قال القاضي الحسين مبنى الققه	١١١ السابع الدوران الخ
الخ	١١٣ الثامن الطرد
١٩٧ الكتاب السادس في التعادل والتراجع	١١٤ التاسع تنقيح المناط
٢١٦ مسألة ترجح بعلى الاسناد الخ	١١٥ العاشر الغاء الفارق
٢٤٢ (الكتاب السابع في الاجتهاد)	١١٥ خاتمة في نفي مسلكين ضعيفين الخ
٢٥٣ مسألة المصيب في العقائد واحد الخ	١١٦ (القواعد)
٢٥٨ مسألة لا يتقضى الحكم في الاجتهاديات	١١٦ منها تخالف الحكم عن العلة
٢٦٠ مسألة يجوز أن يقال لنبي او عالم احكم	١٢٦ ومنها أي من القواعد الكسر
بما تشاء الخ	١٣٠ ومنها أي من القواعد العكس
٢٦١ مسألة التقليد اخذ القول الخ	١٣٤ ومنها أي من القواعد عدم التأثير
٢٦٤ مسألة اذا تكررت الواقعة الخ	١٣٧ ومنها أي من القواعد القلب
٢٦٦ مسألة تقليد المفضل من المجتهدين فيه	١٤٤ ومنها أي من القواعد القول بالموجب
اقوال الخ	١٤٥ ومنها أي من القواعد القدر في المناسبة
٢٧٥ مسألة يجوز للقادر على التفرع	١٤٦ ومنها أي من القواعد الفرق الخ
والترجيح وان لم يكن مجتهدا الاثناء الخ	١٤٩ ومنها أي من القواعد فساد الوضع الخ
٢٨٠ مسألة اختلاف في التقليد في اصول	١٥١ ومنها أي من القواعد فساد الاعتبار
الدين الخ	١٥٣ ومنها أي من القواعد منع علية الوصف
	١٥٦ ومنها اختلاف الضابط

* (نات) *